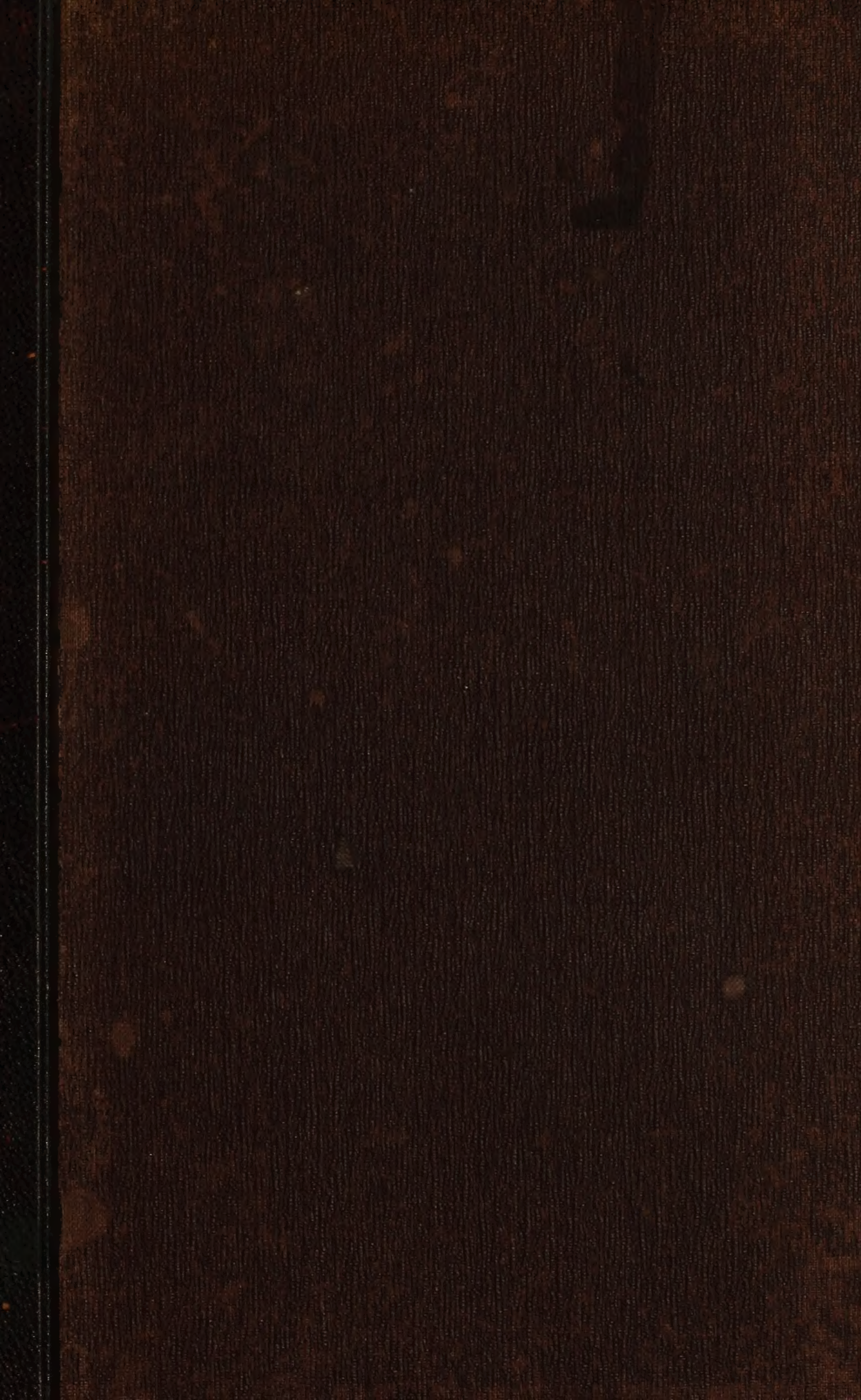
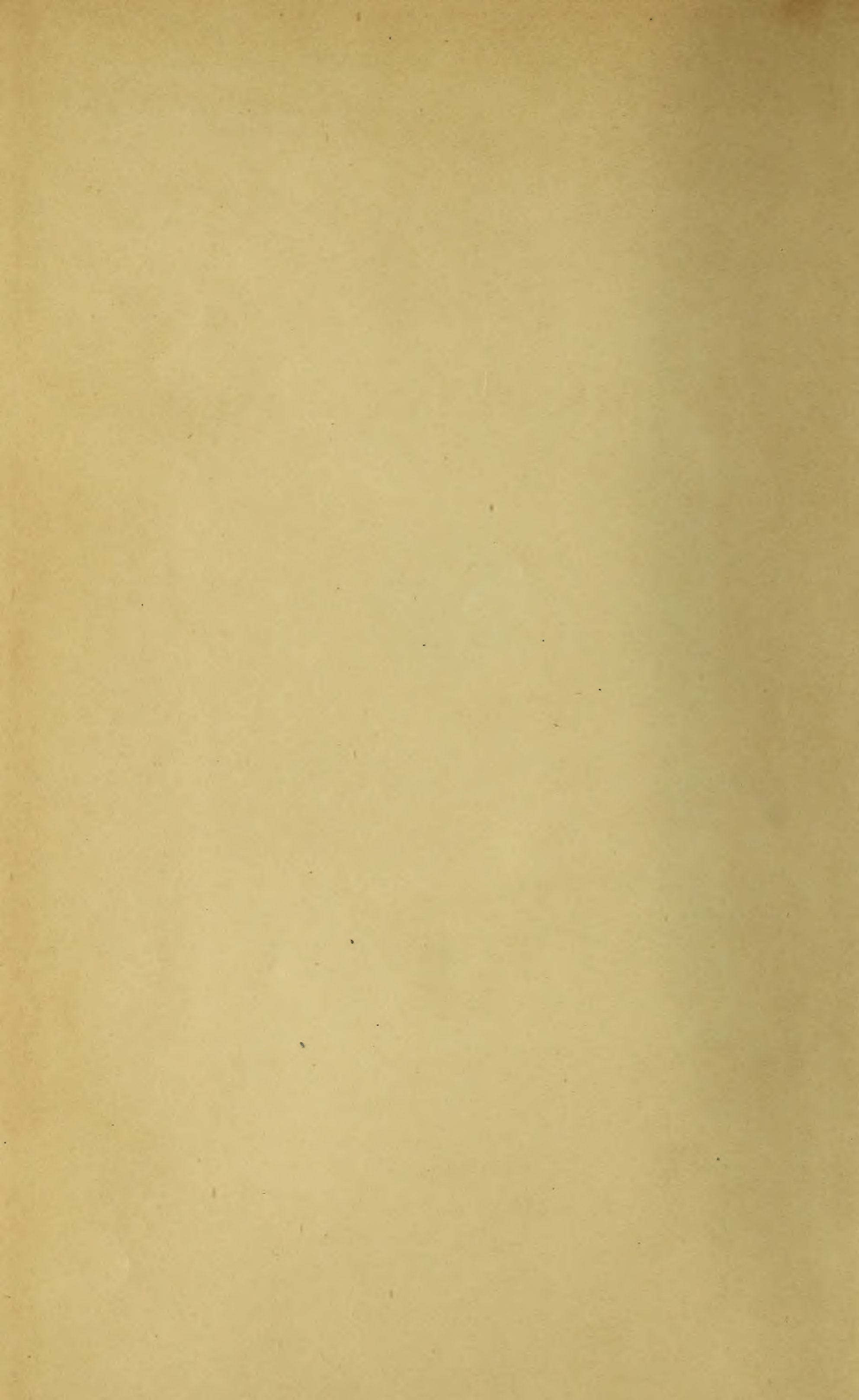




Kritisch-exegetischer Kommentar über das
Neue Testament begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

Zehnte Abteilung. – 7. Auflage.

Die
Thessalonicher-Briefe.

Völlig neu bearbeitet

von

D. Ernst v. Dobschütz
o. Professor an der Univ. Straßburg i. E.



Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1909

1. Aufl. v. Lünemann 1850.
2. „ „ „ 1860.
3. „ „ „ 1867.
4. „ „ „ 1878.
5. u. 6. Aufl. v. Bornemann 1894.

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

Der

Hochwürdigen Theologischen Fakultät

der

Friedrich Wilhelms-Universität

zu Berlin.



Vorwort.

Nur widerstrebend habe ich im Jahre 1901 die Neubearbeitung dieses Teils des Meyerschen Kommentars übernommen, als der Verlag entschieden hatte, daß die in ihrer Eigenart so überaus anregende, aber in den Gesamtrahmen des Werkes sich nicht recht einfügende Bornemannsche Bearbeitung künftig als ein selbständiger Kommentar neben dem Meyer geführt werden sollte. Es galt hiernach wieder bei Lünemanns Arbeit anzuknüpfen, bezw. da sich die hermeneutischen Anschauungen seither wesentlich umgestaltet haben, ein Neues zu schaffen! Besserungsvorschläge lagen in reichster Auswahl vor, von Berufenen und Unberufenen. Aber es ist sehr viel leichter zu sagen, wie es gemacht werden sollte, als es machen. Die Arbeit ist mir hauptsächlich darum so langsam von der Hand gegangen, weil ich die Form nicht finden konnte, die mir zusagte. Dreimal und mehr noch habe ich fast das ganze Manuskript geschrieben. Ob die zuletzt gewählte Form die beste ist, wird sich zeigen. Vielleicht, daß diese Entstehung einzelne Ungleichmäßigkeiten erklärt und entschuldigt. In einem Punkte ist die wiederholte Umarbeitung der Sache jedenfalls zu statten gekommen: die Echtheitsfrage ist praktisch nach beiden Seiten durchprobiert worden: echt, unecht, doch echt! Die Teilnehmer meines NTlichen Seminars sind Zeugen dessen gewesen, wie die eine Anschauung jedesmal ganz durchgeführt wurde; der Leser mag aus den Exkursen zu II 1_{12} und 2_{17} sich ein Bild davon machen. So darf das Endurteil wenigstens als „wohl erwogen“ gelten.

Gegen die alte glossatorische Methode ist genug geeifert worden: es versteht sich heute von selbst, daß Exegese auf psychologische Reproduktion der Gedankenentwicklung gerichtet sein muß; daß es nicht nur darauf ankommt, einzelne Schwierigkeiten zu erklären, sondern den Brief als ein Ganzes, wie es im Kopfe des Verfassers entstand, zu verstehen und auszulegen. Daß hierin grade Bornemanns Bearbeitung bahnbrechend gewirkt hat, und auch diese neueste Bearbeitung reich befruchtet hat, ist mir auszusprechen Bedürfnis. Aber der „Meyer“ ist nun einmal ein Repertorium und muß es bleiben. Wir brauchen neben den zahlreich auftauchenden neuen Auslegungen, die sich die Vermittlung des Gedankengehalts oder die Erklärung einzelner bisher unbeachteter oder ungelöster Schwierigkeiten zum Ziel setzen, ein Werk, worin der Theologe, welcher wissenschaftlich Exegese treiben will, sich über die Möglichkeiten und deren bisherige Ausnutzung in der Geschichte der Exegese unterrichten kann. Diese sind – da nichts so verkehrt ist, daß es nicht schon von

einem Exegeten behauptet worden wäre — unendlich und es ist schwer, die nötige Auswahl zu treffen. Manche, die vielleicht nur Kuriositätswert zu besitzen schien, kann die Anregung zu einem neuen fruchtbaren Verständnis bieten. Es wird immerhin gerechtfertigt erscheinen, wenn am meisten Berücksichtigung einerseits der grundlegenden patristischen, andrerseits der allerneuesten Exegese zu teil wurde: denn bei dieser gilt es den Faden anzuknüpfen und fortzuspinnen. Ich war bemüht, statt der endlosen Namenreihen der älteren Auflagen nur charakteristische Namen, womöglich den ersten und den neuesten Vertreter, zu geben.

Grade in der Verbindung dieser beiden Aufgaben der fortlaufenden Reproduktion und des Repertoriums lag die Schwierigkeit, die jeder nachempfinden wird, der etwas Formsinn hat. Mein Trost ist, daß ein Kommentar nicht dazu da ist genossen zu werden, sondern ernste Mitarbeit von seinen Lesern verlangt. Auch muß er so eingerichtet sein, daß er nicht nur im Zusammenhang gelesen, sondern nachgeschlagen werden kann. Darum die vielen Rück- und Vorverweisungen!

Es versteht sich heute von selbst, daß vieles von dem sprachlichen Material der alten Meyerschen Exegese veraltet ist. LXX, Papyri, Inschriften liefern uns bessere Analogien, und doch wird man gelegentlich einen Beleg aus Plato nicht entbehren wollen. Ja wir werden oft recht dankbar, bis wir den neuen Thesaurus der Gesamtgräcität bekommen, aus dem alten Stephanus und vor allem aus dem noch viel zu wenig ausgenutzten Wettstein schöpfen. Freilich, die Zitate dieser Alten zu verifizieren und auf den status moderner Akribie zu bringen, das hat manche Stunde mühseligen Suchens gekostet, von dem der Leser hoffentlich nicht zu viel merkt[1]. Ebenso naheliegend ist es, so gut wie die alten Scholien und Glossen auch die alten Versionen heranzuziehen. Von den beiden inzwischen erschienenen Kommentaren hat Wohlenberg besonders dies letztere getan; Milligan die Papyri durchsucht. Ich darf, nur um zu konstatieren wie übereinstimmend wir heutzutage arbeiten, sagen, daß ich das Material in beiden Richtungen bereits gesammelt hatte, als mir diese Kommentare zur Hand kamen; was nicht ausschließt, daß ich einzelne Nachweisungen dankbar von ihnen übernommen habe.

Man kann aber dies Anhäufen sprachlichen Materials auch übertreiben. So vermag ich nicht einzusehen, welchen Nutzen der Exeget davon hat, wenn zu dem paulinischen *ἀπέχεσθαι* „sich enthalten von“ aus Papyri eine ganze Anzahl Belege zu *ἀπέχειν* „besitzen“ beigebracht werden. Noch bedenklicher scheint mir eine andre Übertreibung des Gedankens der lebendigen Volkssprache: jene Methode, überall Anspielungen auf Kaiserkult u. ä. herauszuhören und auf die Gedanken zu reflektieren, die ein paulinisches Wort bei den heidenchristlichen Lesern möglicherweise auslösen konnte. Das muß die

1. Ein Beispiel statt vieler: zu I 4 6 zitiert Wettstein jenes pythagoreische Symbolum und seine Auslegungen, u. a. Jamblichus v. Pythag. 30 [das stimmte = 30 186], dann 43, das war in der ganzen Pythagoras-Biographie Jamblichs nicht aufzufinden, auch in der Literatur über jene Symbola nicht, bis ein glücklicher Einfall mich an Porphyrius v. Pythag. wies, wo es 42 [st. 43] steht!

Aufmerksamkeit des Exegeten von der Hauptsache, dem Verständnis des Paulus, ablenken.

Dagegen glaube ich, daß Übersetzungen und Varianten grade bei einem Kommentar, der wie der Meyersche auf die Geschichte der Auslegung achtet, noch ganz anders ausgenutzt werden müssen, als das bisher geschehen ist. Darum habe ich — darin Boussets Beispiel mich anschließend — die zusammenhängende „Textkritik“ vor jedem Abschnitt aufgegeben. Es ist, wie uns besonders B. Weiß klar gemacht hat, ein Unding, diese von der Exegese zu trennen. Aber nicht nur, daß bei der Textherstellung die Auslegung das entscheidende Wort hat, nicht das äußere Zeugenverhör: umgekehrt ist jede Variante ein Fingerzeig für den Ausleger, ein NB! und die Übersicht der Varianten — und der verschiedenen Übersetzungsversuche — oft die kürzeste Geschichte der Auslegung. Habe ich hierbei des Guten eher zu viel getan, indem ich auch orthographische Varianten berücksichtigte, so möge das der Leser freundlich entschuldigen: er ist ja nicht gezwungen, die Anmerkungen zu lesen. Daß jetzt, wo Nestles Ausgabe in jedes Studenten Hand ist, nicht mehr vom textus receptus ausgegangen zu werden braucht, ist unnötig zu sagen, weniger vielleicht, daß dieser doch noch immer Berücksichtigung verdient, schon weil er Luthers Übersetzung zu Grunde liegt. Die Anordnung der Textzeugen will in textgeschichtlicher Hinsicht Winke geben, Tischendorfs Apparat richtig zu lesen. Kenntnis der Textgeschichte mußte dabei allerdings vorausgesetzt werden.

Es wäre leicht gewesen, sehr viel mehr beizubringen; vieles hätte ich gerne breiter dargelegt; es wäre auch lesbarer geworden. Aber der Umfang ist schon größer, als er sein sollte!

Bei der zuletzt etwas stark beschleunigten Korrektur hat mir Herr stud. theol. L. Bill freundlich geholfen, wofür ich ihm auch an dieser Stelle danken möchte.

Straßburg i. E., 28. Juli 1909.

E. v. Dobschütz.

Abkürzungen
der im Kommentar zitierten bibliſchen Bücher, Zeitſchriften u. ſ. w.

Am = Amos
Apg = Apoſtelgeſchichte
Bar = Baruch
Chr = Chronik
Da = Daniel
Dtn = Deuteronomium
Eph = Epheſerbrief
Esr = Esra
Eſt = Eſther
Ex = Exodus
Ez = Ezechiel
Gal = Galaterbrief
Gen = Geneſis
Hab = Habakuk
Hag = Haggai
Hbr = Hebräerbrief
Hen = äthiopiſches Henochbuch
Hoh.L. = Hohelied
Hoſ = Hoſea
Jak = Jakobusbrief
Jdt = Judith
Jer = Jeremias
Jeſ = Jeſaias
Jo = Joel
Job = Hiob
Joh = Johannes (Ev. u. Briefe)
Jon = Jonas
Joſ = Joſua
Jud = Judasbrief
JSir = Jeſus Sirach
Klag = Klagelieder
Kön = Königsbücher
Koh = Koheleth
Kol = Koloſſerbrief
Kor = Korintherbriefe
Lk = Lukas
Lev = Leviticus
Mak = Makkabäer
Mal = Maleachi
Mch = Micha
Mk = Markus
Mt = Matthäus
Na = Nahum
Neh = Nehemia
Num = Numeri
Ob = Obadja
Off = Offenbarung
Pt = Petrusbriefe
Phl = Philipperbrief
Phm = Philemonbrief
Pſ = Pſalmen
Ri = Richter
Röm = Römerbrief
Rt = Ruth
Sach = Sacharja
Sam = Samuel
Sap = Sapientia
Spr = Sprüche Salomos
Th = Theſſalonicherbriefe
Tim = Timotheusbriefe
Tit = Titusbriefe
Tob = Tobias
Zph = Zephanias

AT = Altes Teſtament
B. (Bibl.) = Bibliſch
BGU = Aegyptiſche Urkunden aus den kön. Muſeen zu Berlin, Griech. Urkunden
CIG = Corpus inscriptionum graecarum ed. Boeckh
BSt = Bibelſtudien
BTh = Bibliſche Theologie
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum ed. acad. Vindob.
DB = Dictionary of the Bible ed. by J. Haſtings
D-ev. Bl = Deutſch-evangeliſche Blätter
DG = Dogmengeſchichte
EB = Encyclopaedia Biblica ed. by Cheyne and Black
ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics ed. by J. Haſtings 1908 ff.
Exp. = Expositor
GGN = Nachrichten der Göttinger Geſellſchaft der Wiſſenſchaften
GNK = (Zahn) Geſchichte des NTlichen Kanons
JB = Theologiſcher Jahresbericht
JdTh = Jahrbücher f. deutſche Theologie
JprTh = Jahrbücher f. proteſtantiſche Theologie
JthSt = Journal of theological Studies
IGIMA = Inscriptiones graecae Insularum maris Aegaei
LG = Literatur-Geſchichte
MA = Mittelalter
MSG = Migne Patrologiae series graeca
MSL = Migne Patrologiae series latina

NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift
NT = Neues Testament
OGIS = Orientis graeci inscriptiones selectae ed. Dittenberger
QSchr = (tübinger theologische) Quartalschrift
RE = Realencyclopädie für prot. Theol. und Kirche, 3. Aufl. hg. von A. Hauck.
REchrAlt = Realencyclopädie der christlichen Altertümer hg. v. Fr. X. Kraus
SBB = Sitzungsberichte der Berliner Akademie
SBM = Sitzungsberichte der Münchener Akademie
SBW = Sitzungsberichte der Wiener Akademie
StKr = Theol. Studien und Kritiken
ThLz = Theol. Literaturzeitung
ThT = Theologische Tijdschrift
TSt = Texts and Studies ed. by A. J. Robinson.
TU = Texte und Untersuchungen hg. von O. v. Gebhardt und Ad. Harnack
WH = The NT in the original greek by B. F. Westcott and F. J. A. Hort.
W.-Schm. = G. B. Winers Grammatik des neutestamentl. Sprachidioms, 8. Aufl. bearb. v. P. W. Schmiedel
Z = Zeitschrift
ZA = Zeitalter
ZntW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZprTh = Zeitschrift für praktische Theologie
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZwTh = (Hilgenfelds) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

Die textkritischen Sigla sind die hergebrachten (vgl. S. 48f.); sie finden sich in fast jedem NT, den bekannten Werken über Textkritik sowie den Lehrbüchern der Einleitung erklärt.

+ bedeutet Zusatz, < Auslassung, ~ Umstellung, a. R. = am Rande, i. T. = im Text.
u. a. = unter anderen oder und andere; u. v. a. = und viele andere.
u. a. St. = und andere Stellen; a. u. St. = an unserer Stelle.
Die Grammatiken sind nach Paragraphen zitiert.
Die Zitate aus dem Alten Testament sind nach der Kapitel- und Vers-Zählung der hebräischen Bibel gegeben, mit der sich die der Vulgata und der deutschen Bibel zumeist deckt; die Abweichungen der bei LXX üblichen Zählung sind, wo dies nötig schien (nicht bei den Psalmen), in [ ] beigefügt.

Berichtigungen.

S. 10_{8} l. Aglaophamus.
S. 18_{4} Z. 2 l. Clemen.
S. 41 Z. 14 l. Rhythmen.
S. 47 Z. 28 füge bei: 4_{8} m. Mt 10_{40} u. par.
S. 53 Z. 14 l. Zanchi.
S. 81 Z. 6 l. Verständnis.
S. 89_{2} Z. 2 l. *ἐπιστολὰς* und tilge *ς*.
S. 90 Z. 1 l. *ἀρέσκειν*.
S. 96_{2} Z. 1 l. nach.
S. 100_{1} Z. 2 l. übersetzt.
S. 107 Z. 5 l. Gegnern. Z. 12. l. Satans.
S. 111 Z. 32 l. 1_{1}.
S. 116 Z. 5 l. eine fortlaufende.
S. 123_{1} Z. 1 l. בצם.
S. 124_{2} Z. 7 l. NTliche.
S. 125_{3} Z. 8 l. REchrAlt.
S. 134 A. Z. 12 l. 661).
S. 143 Z. 14 l. Kennedy.
S. 151_{3} Z. 1 l. beachte.
S. 153 Z. 1 tilge den Punkt. Z. 5 l. (dazu.
S. 157 Z. 8 l. *παρελάβετε*.
S. 158_{2} l. *ἐπι-τροπὴν*.
S. 160_{1} Z. 3 l. de.
S. 162 Z. 15 l. hiergegen.
S. 176_{1} Z. 5 l. Bleek.
S. 197 Z. 30 l. . *ἁρπαγησόμεθα*[6] (
S. 201 Z. 36 l. eine.
S. 207 Z. 30 l. Art.
S. 219_{3} Z. 5 l. Reformationszeit.
S. 224 Z. 5 l. *ἐν Χρ. Ἰ.*
S. 230_{6} Z. 1 l. ein st. im.
S. 233_{4} l. liturgischen.
S. 241_{1} Z. 7 l. wird.
S. 247 Z. 23 l. נִתַּן.
S. 248_{1} Z. 1 l. ידיע.
S. 254 Z. 12 l. *προσευχ*.
S. 255_{1} Z. 2 l. Ps.-Primas.
Z. 3 l. unter, als.
S. 257_{2} Z. 3 l. Bezeichnungen.
S. 265 Z. 15 l. u. a. Z. 39 l. es st. er.
S. 269 Z. 18 l. u. v. a.
S. 284_{1} Z. 5 l. Lehnwörter.
S. 294 Z. 7 l. (Victorin z. Off. 13).
S. 295_{1} Z. 7 l. nehmen.
S. 316_{5} l. v. 12.

Inhalt.

Exkurse

Einleitung.

1. Die paulinische Mission.

Die übliche Betrachtung der paulinischen Mission, unter deren Denkmälern die Thessalonicherbriefe an erster Stelle stehen, leidet an einem doppelten Fehler: der Glorifizierung und der Isolierung.

1. Falsche Glorifizierung. Wie bei allen großen Erscheinungen der Weltgeschichte, tragen wir unwillkürlich unser (weltgeschichtlich durchaus berechtigtes) Urteil über den größten der Apostel, eine geistige Heldengestalt, wie deren die Geschichte nicht viele kennt, in die Geschichte selbst hinein und können uns deshalb nur schwer vorstellen, daß er auf seine Umgebung nicht von vorn herein denselben überwältigenden Eindruck gemacht haben soll, den wir von ihm gewinnen. Wir sehen ihn in dem Glorienschein der von ihm ausgegangenen Wirkungen und vergessen, daß solche Betrachtung ex post seinen Zeitgenossen unmöglich war: sie sahen einen kleinen, unscheinbaren, kränklichen Mann vor sich, der zunächst durch nichts auffiel oder gar imponierte. Trat Paulus in das Tor ein, so lief nicht etwa (wie die jüngeren Apokryphen es gern darstellen) die ganze Stadt zusammen, um den berühmten Apostel Jesu Christi zu sehen; waren die notwendigen Formalitäten an der Torwache erledigt, so kümmerte sich kein Mensch um den wandernden jüdischen Handwerker, der von langer Reise müde, und doch innerlich von Schaffensdrang glühend, sich Herberge und Arbeit, vor allem aber Missionsgelegenheit suchte. Welch anderes Bild, als die blutleere Gestalt auf Goldgrund, die wir von den Heiligenmalern her gewohnt sind, und doch wie viel eindrucksvoller!

Und wenn es Paulus gelungen war, Anknüpfung zu finden, wenn er ein Häuflein Gläubiger um sich geschart hatte (der stolze Name der Ecclesia verdeckt uns meist deren Kleinheit), so war er ja freilich in diesem Kreise Autoritätsperson, der geistliche Vater. Aber fast alle seine Briefe an seine Gemeinden legen Zeugnis davon ab, wie wenig gesichert diese seine persönliche Autoritätsstellung war. Für ihn selbst fiel, wie bei allen kraftvollen Naturen Sachliches und Persönliches zusammen; aber es gab immer und überall Leute, die hierzwischen zu scheiden wußten, denen zwar die christliche Verkündigung Eindruck machte, deren Träger aber durchaus nicht imponieren wollte. Die unteren Volksschichten, Ungebildete, Halbgebildete, halten sich immer an das Äußere, zumal wenn es Griechen sind. Und eben

die äußere Erscheinung des Apostels war es, die so gar nicht dem hohen Gedanken eines machtvollen Gottgesandten entsprach. Er mußte es einst in Korinth erleben, daß seine durch allerlei Treibereien stark unterwühlte Autorität bei einem persönlichen Besuche vollends zusammenbrach: er hatte den energischen brieflichen Forderungen durch sein persönliches Auftreten keinen Nachdruck zu geben vermocht.

Dazu kam sein widriges Geschick: wohl konnte er von großartigen Erfolgen reden — von Provinz zu Provinz trug er die Botschaft —, aber noch viel mehr von Verfolgungen und schweren Geschicken mannigfachster Art. Gläubige Verehrung mochte daraus bald eine Märtyrerkrone machen, die ihren Helden mit Himmelsglanz umstrahlend alle Zweifelsgedanken bannte. Aber wo auch nur ein leises Mißtrauen bestand, da konnte es schnell geschehen, daß diese Unstetheit in malam partem interpretiert, einen bösen Schatten auf ihn warf.

Paulus ist sich auch selbst dessen durchaus bewußt: er betont z. B. II Kor 4 7ff. den Gegensatz zwischen dem Schatz und dem irdenen Gefäß, zwischen der eindrucksvollen Hoheit des Evangeliums und der eignen Schwäche und Drangsal. Er redet so viel von seinen Verfolgungen und Nöten, um immer wieder hervorzuheben, daß er sich ihrer nur rühmen kann (Röm 5 3 I Kor 4 9ff.). Aber während er so selbst die Betrachtung anbahnt, die wir in I Clem. 5 bereits klassisch vertreten finden: der Apostel-Märtyrer; während ihm selbst jener Gegensatz nur zur Verherrlichung Gottes dienen muß, der mit dem scheinbar untauglichsten Instrument die herrlichsten Erfolge erzielt, finden sich immer andere Stimmen, die mißgünstig daraus allerhand andere Schlüsse ziehen: war er wirklich von Gott gesandt? war das der Mann eine Himmelsbotschaft zu verkündigen? war er nicht von Gott und Menschen verlassen, von Gott mit Krankheit gezeichnet, von seinen Volksgenossen ausgestoßen und in bitterm Haß verfolgt?

Und war einmal auf seine Person ein Schatten gefallen, so war es auch leicht um seine Sache geschehen; kam ihm die Autorität, die er zu haben beanspruchte, nicht zu, so schwebte das von ihm verkündete Evangelium in der Luft. Dann war das ganze ein großer Betrug, vielleicht in gutem Glauben, vielleicht aber auch aus gemeinen Motiven der Selbstsucht. Man konnte, ja man mußte auf solche Gedanken kommen, weil man ähnliches damals grade immer wieder erlebte. Das ist das andere.

2. Falsche Isolierung. Wir verkennen auf grund jahrhundertelanger, übrigens nicht durch das NT, am wenigsten durch Lukas verschuldeter Gewöhnung, daß die christliche Mission damals nicht das einzige war, was in der Welt vorging, daß sie sich den Leuten jener Zeit, auch da, wo sie die Wirksamkeit des Paulus etwas näher kennen lernten, als Form einer weit verbreiteten Erscheinung darstellen mußte. Die christliche Mission ist nicht nur, wie man oft sagt, eine neue, besondere Art der jüdischen Propaganda: sie hatte zahlreiche Analogien auch in der heidnischen Welt[1]. Chrysostomos

1. P. Wendland, Hellenistisch-römische Kultur 1907, bes. S. 39ff. Der einzige,

hat das noch verstanden, wenn er zum Vergleich auf die Magier und Goëten hinweist, die damals das Land überschwemmten.

Vorträge gab es zu jener Zeit fast so viel wie heutigen Tages: und die meisten waren religiöser Art. Das Umherziehen und Reden, Lehren, Predigen im Dienste irgend einer Propaganda gehörte damals zu den alltäglichsten Erscheinungen. Berufsmäßig wanderten Rhetoren, Philosophen, Wundertäter. Schöngeisterei, Moral, Religion, bezw. ihr Zerrbild, der Aberglaube, fanden hier ihre Vertretung.

Den Sophisten oder Schönrednern kam in der alten Welt eine ähnliche, wenn nicht größere Bedeutung zu wie heutzutage den Literaten, der Presse: sie repräsentierten, ja sie machten die öffentliche Meinung, den Modegeschmack. Die schöne Literatur war im Altertum für ihre Verbreitung weit mehr auf den mündlichen Vortrag angewiesen als auf die Schrift. Eigene und fremde Dichtungen wurden vorgelesen, frei rezitiert. Mit dichterischer Sprache erfüllte sich der Redner, um seine teils sorgsam präparierten, teils auch (was als Höhepunkt der Kunstleistung galt) gewandt extemporierten Prunkreden über allerlei Themata zu halten. So zog er von Stadt zu Stadt, von Festversammlung zu Festversammlung, stets begehrt zur Verherrlichung der Feier und mit reichem Beifall, aber auch mit großen Geldsummen belohnt. Die festangestellten Lehrer der Beredsamkeit benutzten wenigstens die Ferien zu solchen Kunstreisen[1].

Im Gegensatz zu diesen von der Gunst der Popularität getragenen und auf den Effekt ausgehenden Sophisten, die meist in glänzendem Aufzug von großen Scharen geleitet, erschienen, stehen die Philosophen als die Weltverbesserer. Besonders sind es die Stoiker, und mehr noch die Kyniker, die auf eine Wirksamkeit ins Breite, außerhalb der Schule ausgehen, darin den Straßenpredigern moderner Großstädte vergleichbar. Angetan nur mit dem schäbigen Mantel, dem Tribon, mit Reisetasche und Stock, Haar und Bart absichtlich ungepflegt, so wandern sie umher wie ihr großes Vorbild Diogenes und lassen überall, wo sich ein Kreis Hörlustiger findet, ihren Ruf „Zurück zur Natur" erschallen. Dabei warfen sie alle Begriffe von Sitte und Anstand kühn über den Haufen und erläuterten ihre Worte oft genug durch drastische Taten[2].

Seit dem ersten christlichen Jahrhundert erwächst diesen Sittenpredigern eine starke Konkurrenz an einer ernsteren Richtung, welche zugleich eine reli-

---

der dies schon für Paulus und die Thess.-Brr. fruchtbar gemacht hatte, ist C. Clemen NKZ 1896 VII 152.

1. Das Material aus den Vitae sophistarum hat E. Rohde, der griechische Roman 1876, 288—360 gesammelt und anschaulich gemacht. Vgl. L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms[6] II 1—94, bes. 86 über Reisen der Sophisten.

2. Den „kynischen Prediger Teles" schildert U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Philologische Untersuchungen IV 1881, 292—319. Außer manchen Philosophenviten bei Diogenes Laertios (z. B. IV 7 51 von dem Borystheniten Bion: *εἶτ' ἐπανείλετο τὴν κυνικὴν ἀγωγήν, λαβὼν τρίβωνα καὶ πήραν* .. 53 *ἦν δὲ πολυτελὴς καὶ διὰ τοῦτο πόλιν ἐκ πόλεως ἤμειβεν, ἐνίοτε καὶ φαντασίαν ἐπιτεχνώμενος*) kommen hier besonders die Diogenes-Anekdoten in den Isthmica des Dion Chrysostomos in Betracht.

giöse Neubelebung des altväterlichen Götterglaubens erstrebt: dem Neupythagoreismus, am besten vertreten durch Apollonius von Tyana, dessen Vita in der jetzt erhaltenen Form von Philostratos allerdings stark gefärbt ist[1]. Hier gelangen wieder die idealen Seiten der Philosophie, für das praktische Leben aber statt der kynischen Naturgemäßheit die Askese, zur Geltung: rein sein, d. h. unbefleckt durch Fleisch- und Weingenuß, auch wohl ehelos, und reinen Gottesdienst feiern, d. h. ohne blutige Opfer, das ist hier die Parole. Dabei machen sich freilich auch hier schon wie später im Neuplatonismus Jamblichs allerlei abergläubische Vorstellungen geltend; die religiöse Magie ist in der Religionsgeschichte immer das Komplement zu übergeistiger Welt- und Selbstverneinung; so im Buddhismus, so im mittelalterlichen Katholicismus.

So berührt sich der Neupythagoreismus teilweise mit jener allen höheren Ernstes baren, nur auf Ausbeutung des Aberglaubens gerichteten Charlatanerie, deren Typus uns Lucian in Alexander von Abonoteichos vorführt, einem in schändlichen Lüsten verbrauchten, in alle Taschenspielerkunststücke eingeweihten Schwindler, der in die Heimat zurückkehrend mit einem gezähmten Drachen, nachdem er schon vorher die Übersiedlung des Heilgottes Asklepios von Chalkedon nach Abonoteichos hatte ankündigen lassen, in der Maske eines Verrückten, durch Kauen von Seifenkraut erzeugten Schaum im Munde, vor versammeltem Volk ein zuvor in einer Wasserpfütze verstecktes Ei hervorholt und eine darin verborgene kleine Schlange der erstaunten abergläubischen Menge als ihren neuen Gott präsentiert. In einem halbdunkeln Gemach auf dem Ruhebett liegend mit jenem zahmen Drachen, dessen Kopf aber in einer beweglichen Maske versteckt war, spendet er dann, vom Volke besucht und verehrt, für 1 Drachme 2 Obolen Orakel auf schriftliche, versiegelte Anfrage hin, deren Siegel er geschickt zu lösen versteht; für höheren Preis erhält man auch direkte Orakel aus dem Munde des Drachen. Bald ermöglicht ihm sein Reichtum eine ausgedehnte Reklame durch das ganze Reich hin, die selbst angesehene römische Senatoren in seine Netze bringt. Schließlich aber siecht der alte Wollüstling elend dahin[2].

Hierzu gesellt sich nun die bunte Menge spezieller Kulte, die alle mehr oder weniger Propaganda treiben: die alten Mysterien suchen neue Adepten zu gewinnen, neue Mysterien treten dazu. Von Ägypten aus durchzieht Isis das Reich, von Kleinasien her die große Göttermutter, grade im 1. Jahrhundert beginnt auch der persische Mithras seinen Siegeszug. Ihre Priester und Propheten wandern und werben, bald im Bunde mit der Sophistik und Philosophie, bald gestützt auf ihre Zauberkünste[3]. Und mit ihnen wetteifern

---

1. Vgl. E. Rohde, Der griechische Roman 438 ff. R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, 1906, 40 ff. J. Miller, Philologus 1907, 511 ff. U. v. Wilamowitz-Moellendorff in Kultur der Gegenwart I 8, 193.

2. Ed. Zeller, Alexander und Peregrinus, Ein Betrüger und ein Schwärmer, Vortr. u. Abhandl. II 173—187. Über die magischen Gaukeleien J. Burckhardt, Die Zeit Constantins d. Gr.[2] 223 ff.

3. L. Friedländer, Bilder aus der Sittengeschichte Roms[6] III 530 ff. I 499 ff.

jüdische Gesetzeslehrer und Samaritaner, beide bekannt und berüchtigt als Magier und Kuppler[1].

Das Motiv für alle diese Wanderredner, Philosophen und Wundertäter ist: Ehre und Geld! Einzelne edler gesinnte Naturen, die wirklich aus Überzeugung handeln und im Dienste einer großen Sache arbeiten, bestätigen nur als Ausnahme die Regel. Ruhm, Ehre war für diese Menschen gewissermaßen das Lebensbrot. Besonders für die Sophisten war das Beifallklatschen der zahlreichen Menge, die Krönung in einem der häufigen Redner- und Dichterwettkämpfe das höchste Ziel. Die Fortdauer des Lebens war der Mehrzahl der damaligen Menschen ungewiß, unwahrscheinlich: als Ersatz bot sich der Gedanke, nicht nur bei Lebzeiten in aller Munde zu sein, sondern noch im Tode ewigen Nachruhm zu genießen. Der historische Apollonius, der sich selbst als ernster Mann aus der Öffentlichkeit zurückgezogen hat und mehr seelsorgerlich auf die einzelnen einzuwirken strebt, erklärt: „eine Rede muß immer nur einem einzelnen gehalten werden; wer andern Reden hält, tut das bloß um seines Ruhmes willen“[2]. Daß aber auch die sonst so weltverachtenden Kyniker der Sucht nach Weltruhm ihren Tribut zahlten, hat Lucian in der Satyre vom Tode des Peregrinus Proteus köstlich geschildert: es ist eine *δοξοκοπία*, ein mühevolles Sichabarbeiten um den Ruhm; mit verzweifelten Reklamemitteln wird er erstrebt; um den erblassenden aufrecht zu erhalten, wählt der Held zuletzt die Selbstverbrennung, nur um der *δόξα* willen.

Aber vom Ruhme allein lebt man nicht. Zumal bei den antiken Anschauungen von anständigem, behaglichen Leben gehört dazu ein großer Aufwand, zahlreiche Dienerschaft, Tafelluxus u. s. f., also Geld, sehr viel Geld. So ist das zweite Motiv neben der Ruhmsucht einfach Geldgier! Die Vertreter der idealistischen Richtung Apollonius, Lucian u. a. kämpfen gegen die Unsitte für philosophischen Unterricht Geld zu nehmen; jener weist einem gewissen Euphrates nach, welche enormen Summen er aus der kaiserlichen Kasse bezogen habe; dieser spricht von *ἐπὶ μισθῷ φιλοσοφοῦντες*, deren Schulen *ἐργαστήρια καὶ καπηλεῖα* Werkstätten und Krämerbuden seien, wie er mit echt griechischer Verachtung des Banausentums sagt[3]. Selbst der Kyniker in seinem schäbigen Tribon, der nur von etwas Gemüse und Wasser lebt, begehrt doch Geld, des Wunderschwindlers garnicht zu gedenken, dessen Gedanken einzig hierauf gerichtet sind.

Das Publikum aber ist dabei immer nur die törichte Menge, deren Beifallklatschen es durch Schmeichelrede zu erlangen, der es das Geld aus der Tasche zu ziehen gilt. Wohl redet der Popularphilosoph viel von Weltverbesserung; aber er macht sie nicht; um den einzelnen kümmert er sich nicht, wenigstens nicht sofern dieser kein einflußreicher und freigebiger Mann ist. Hat er seine Reden gehalten, Beifall und Lohn geerntet, so zieht er weiter, unbekümmert um die zurückbleibenden Verehrer. Diese sind um etliche rasch

---

1. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes[3] III 102 ff. (über die Samaritaner III 24 ff.); O. Holtzmann, NTliche Zeitgeschichte[2] 253 ff.
2. epist. 10 an Dion.
3. Lucian, Nigrinus 25.

vergehende Eindrücke, meist um dauernde Enttäuschungen reicher und an Geld ärmer.

Das war die Gesellschaft, in die sich der christliche Missionar hineingestellt sah: mochte er auch einer ganz anderen Sache dienen, mochte sein Auftreten sich auch noch so sehr von dem jener Sophisten und Goëten unterscheiden, als ein Wanderprediger forderte er den Vergleich mit jenen heraus. Er verkündigt einen neuen Gott, eine neue Lebensführung, er verheißt ewiges Leben und Seligkeit: das alles taten die andern auch. Er verrichtet in Kraft seines Gottes Wunder, heilt Kranke, treibt böse Geister aus: war das nicht der Goëteia jener Neupythagoreer sehr ähnlich? Es ist Lukas selbst, der in der Apg die christliche Mission des Apostels Paulus als die überlegene Konkurrentin all dieser Philosophen- und Goëtenpropaganda darstellt[1].

Im Sinne des Paulus ist das nicht! So sehr er der geschulte Rabbi, der gewandte Dialektiker ist: von einem Sichmessen mit den Weltweisen und Schönrednern will er nichts wissen. So fest er an seine und aller Christen Kraft Wunder zu tun glaubt: er stellt seinen Beweis nie auf die äußeren Wunder, sondern immer auf die inneren Wirkungen des Geistes Gottes in den Herzen der Gläubigen. Es ist eben nicht sein Wort und seine Kraft, sondern Gottes Wort und Gottes Kraft, die er zur Geltung bringen will, und das ist das große an ihm, daß er auf dieses Unsichtbare vertraut, auch wo aller Augenschein wider ihn ist. Und der Erfolg hat ihm Recht gegeben. So sehr die historische Forschung die günstigen Vorbedingungen für die paulinische Mission, die persönlichen Fähigkeiten dieses kühnsten Missionars betonen mag: es ist schließlich doch, wie er es selbst beurteilte, die im Evangelium liegende Gotteskraft, die seine staunenswerten Erfolge erklärt.

Diese allgemeinen Bemerkungen über die paulinische Mission, die nicht den Anspruch machen ein allseitiges Bild derselben zu geben, sondern nur die vielen vorhandenen Darstellungen[2] nach einer bestimmten Richtung ergänzen wollen, waren grade in der Einleitung zu den Thessalonicherbriefen am Platz: denn ohne das hier gesagte vor Augen zu haben, ist ein wirklich geschichtliches Verständnis dieser Briefe nicht möglich.

2. Die Gründung der Gemeinde zu Thessalonich.[3]

1. Der Aufbruch zur europäischen Mission. 17 Jahre lang hatte Paulus in seiner Heimat, in Syrien und Kilikien um Antiochia und Tarsus

---

1. Harnack, Lukas der Arzt 1906, 24. 97 ff.

2. Außer den Darstellungen des apostolischen Zeitalters von Neander[5] 1862, 219 ff., G. V. Lechler[3] 1885, 103 ff., C. Weizsäcker[2] 1892, 92 ff., A. C. Mc Giffert 1897, 151 ff., J. V. Bartlet 1900, 64 ff., von Dobschütz 1904 sind hier besonders Hausraths NTliche Zeitgeschichte II (1872) 507 ff., G. Heinrici, Urchristentum 1902, 70 ff. und P. Wernle, Paulus als Heidenmissionar 1899, [2]1909, W. Wrede, Paulus 1905 zu nennen — anderes s. Exkurs zu I 1_{10}.

3. Vgl. außer den Einleitungen in den Kommentaren die Lehrbücher der NTlichen Einleitung von B. Weiß 167 ff., H. Holtzmann[3] 1892, 210 ff., Ad. Jülicher[5, 6] 1906, 43 ff., Th. Zahn[2] 1900 I 145 ff., O. Pfleiderer, Urchristentum[2] 1902 I 88 ff.;

Mission getrieben. Da kam der Konflikt mit den Judaisten. Trotz des günstigen Ausganges der Konferenz zu Jerusalem (vermutlich i. J. 51 u. Z.) und der friedlichen Beilegung des Streites mit Petrus in Antiochien[1] trieb ihn das fort, sich ein neues Arbeitsfeld zu suchen. Sein bisheriger Gefährte Joseph Barnabas blieb mit seinem Neffen Johannes Marcus zurück: es war wohl nicht nur die Untreue des letzteren (Apg 15_{37}ff.), sondern das Verhalten des Barnabas bei dem Besuch des Petrus in Antiochia (Gal 2_{13}), das eine Entfremdung zwischen den beiden Freunden hervorgerufen hatte. Lukas redet ohne Scheu von einem *παροξυσμός*; daß nach der Trennung keine Feindschaft bestehen blieb, zeigt I Kor 9_{6}. In die Stelle des Barnabas trat Silas ein, statt des Marcus wählte sich Paulus den Timotheus.

2. **Die Begleiter.** Jener Silas war wie Barnabas ein Mitglied der Urgemeinde gewesen, doch aus der Diaspora gebürtig. Er besaß wie Paulus das römische Bürgerrecht (Apg 16_{37}); damit wird auch der doppelte Name zusammenhängen, ganz wie bei Saul-Paulus. Silas ist nicht Verkürzung des römischen Namens Silvanus, sondern ein gut jüdischer Name[2], nur der Gleichklang hat die Wahl dieser beiden Namen veranlaßt; es ist kein Zufall, daß Paulus, wie er selbst in der Heidenwelt stets nur seinen römischen Namen führt, auch seinen Freund immer Silvanus nennt (I 1_{1}. II 1_{1}. II Kor 1_{19} — vgl. I Pt 5_{12}), während die Apg, die uns den Namen Šaûl überliefert hat (9_{4}. 22_{7}. 26_{14} *Σαούλ*, zu *Σαῦλος* gräcisiert 7_{58}. $8_{1. 3}$. 9_{1} u. ö. bis 13_{9}) immer von Silas spricht[3]. Nach $15_{22. 27. 31}$ wäre Silas zusammen mit Judas Barsabbas als Überbringer des „Aposteldekrets" nach Antiochia gekommen;

P. Wernle, Anfänge unserer Religion[2] 1904, 112 ff.; die in Anm. 2 genannten Darstellungen des apostolischen Zeitalters (Neander 235 ff., Weizsäcker 232 ff., Mc Giffert 234 ff., Bartlet 92 ff.); C. Clemen, Paulus 1904. II 154 ff.; F. W. Farrar, Life and work of St. Paul 1879 I 454 ff.; W. M. Ramsay, St. Paul as traveller and roman citizen 1895, 194 ff.; E. v. Dobschütz, Urchristliche Gemeinden 1902, 64 ff. — J. J. Bourgerhoudt, de coetus Christianorum Thessalonicensis ortu fatisque et prioris Pauli iis scriptae epistolae consilio atque argumento, Leyden 1825; A. B. van der Vies, De beiden brieven aan de Thessalonicensen 1865; C. Clemen, Paulus und die Gemeinde von Thessalonike NkZ 1896, VII 139—164; E. H. Askwith, An introduction to the Thessalonian Epistles 1902; W. Lock, in Hastings DB IV 743 ff., Mc Giffert bei Cheyne-Black EB IV 5036 ff.

1. Wären die Apostel in Unfrieden geschieden und dies, wie die Tübinger annahmen, Anlaß zu dauerndem Kampf geworden, so konnte Paulus nicht so argumentieren, wie er Gal 2 tut.

2. Josephus nennt vier jüdische Träger dieses Namens: arch. 14_{40}; — 18_{204}. $19_{317. 353}$; — b. j. 2_{520}. 3_{11}; — vita $_{89}$, vgl. ferner Zahn, Einl.[2] I 23; W. Otto, Priester und Tempel im hellen. Ägypten I 188.

3. Alle Versuche Silas mit einem andern als Silvanus zu identifizieren (z. B. = Tertius Röm 16_{22} = שֶׁלֶשׁ I Chr 7_{35}: F. Burman 1688 oder = Lukas: van Vloten ZwTh 1867, 223 ff., 1871, 431 ff. oder = Titus: Märker 1864, Graf 1865, Zimmer 1881, Seufert 1885) sind willkürlich; vgl. Chr. Cellarius, dissert. de Sila apost. . . Jena 1773; P. W. Schmiedel in EB IV 4514 ff. Auch für die „Wirquelle" kommt Silas nicht in Betracht. Die Lateiner feiern Silas am 13. Juli bezw. 28. Nov. (Quentin, Martyrologes 349. 600). Die griechisch-kirchliche Tradition unterscheidet in ihrer Sucht nach möglichst viel Apostelschülern Silas und Silvanus, macht jenen zum 1. Bischof von Korinth, diesen von Thessalonich (Ps.-Dorotheus bei Schermann, Prophetarum vitae 136. 168. 180), feiert sie aber zusammen am 30. Juli (Synaxarium eccl. CPolitanae ed. Delehaye 855, cf. 788 f., Nilles, Kalendarium[2] I 227). Weizsäckers gleiche Unterscheidung eines Jerusalemers Silas und eines Pauliners Silvanus, die von Apg

15_{32} bezeichnet sie als Propheten. Die Kombination mit dem Aposteldekret ist, von anderem abgesehen, schon wegen des Widerspruchs zwischen 15_{33} (Rückkehr des Abgesandten nach Jerusalem) und 15_{40} (Paulus erwählt Silas zu seinem Begleiter) bedenklich[1]. Daß Silas der Urgemeinde angehört hatte, braucht darum nicht bezweifelt zu werden. Es ist charakteristisch für Paulus, daß er immer einen Vertreter der „Tradition" neben sich hat. Silas begleitet ihn auf der ersten europäischen Reise bis Korinth $16_{19}-18_{5}$; von da an verschwindet er für uns. Ob er später wieder mit Petrus in Beziehung trat, und diesem (oder auf seinen Namen hin) den sog. I Petrusbrief schrieb, muß ungewiß bleiben (I Pt 5_{12}). — Der andere Begleiter, Timotheus, stammte nach Apg 16_{1} aus Derbe oder Lystra (für letzteres spricht 20_{4} Gaius von Derbe); sein Vater war Heide, seine Mutter (nach II Tim 1_{5} Eunike wie die Großmutter Loïs) zum Evangelium bekehrte Jüdin. Die Gemeinden von Lystra und Ikonion stellten dem jungen Mann ein so gutes Zeugnis aus, daß Paulus ihn anstelle des Marcus als jüngeren, dienenden Begleiter mitzunehmen sich entschloß. Die Angabe der Apg, daß er ihn zu diesem Zwecke vorher beschneiden ließ, erschien vielen als Widerspruch zu seinem Verhalten bei Titus Gal 2_{3}, ein Ausfluß der unionistischen Tendenzen in Apg.[2] Jetzt findet man es durchaus begreiflich, daß Paulus sich die Anknüpfung an die Synagoge, ohne die er keine Mission treiben konnte, nicht durch einen unbeschnittenen Begleiter unnütz erschwerte. Paulus und Silvanus waren die Missionare, Timotheus ihr Diener und Gehilfe, das zeigt sich deutlich Apg $16_{19.\,25.\,29.}$ $17_{4.\,10}$[3]; aber Timotheus muß sich so tüchtig gezeigt haben, daß Paulus ihn bald zu selbständigen Aufträgen verwendete (I 3_{2}ff. I Kor 4_{17}. 16_{10}) und ihn in vielen Briefeingängen neben sich und Silvanus nennt (I 1_{1}. II 1_{1}. II Kor 1_{1}. Kol 1_{1}. Phl 1_{1}. Phm $_{1}$). Wo er ihn erwähnt, geschieht es fast immer mit besonderer Auszeichnung (I 3_{2}. I Kor 4_{17}. 16_{10}. Phl 2_{19}ff.); er war auch in der Gefangenschaft bei Paulus Kol 1_{1}. Phl 1_{1}. Phm $_{1}$, wurde aber auch von da aus in wichtigen Sachen entsendet Phl 2_{19}ff.; etwas von der privaten Korrespondenz mit ihm liegt vielleicht noch in II Tim 1_{15-18}. 4_{9-21} vor; nach Hbr 13_{23} scheint er in späterer Zeit auch selbst Gefängnis erduldet zu haben, aber freigelassen worden zu sein[4].

---

tendenziöser Weise identifiziert wären (Apost. ZA^2 247), gehört zu den alttübinger Reminiscenzen, durch die sich Baurs Geist an seinem Überwinder rächte.

1. Die Zurechtschiebung von Ed. Schwarz in GGN 1907, 273, der Apg 15 = 11_{26} vor die Agrippaverfolgung setzt und diese den Anlaß sein läßt für Silas nach Antiochien zurückzukehren, worauf er — nicht Barnabas — mit Paulus die pisidisch-pamphylische Mission 13_{13}ff. = 15_{40}ff. unternimmt, ist freilich noch bedenklicher.

2. So Baur, Paulus II 147 f.; Zeller, Apg 239 f.; Overbeck, Apg 248 ff.; Weizsäcker 179. 229; dagegen Wendt z. Apg 16_{3}; C. Clemen, Paulus II 146.

3. Zu dem ὑπηρέτης-Sein des Johannes Marcus (Apg 13_{5}) und des Timotheus vgl. v. Dobschütz, Urchristl. Gemeinden 269. — Aus $17_{4.\,10}$ zu folgern, Timotheus sei nicht mit nach Thessalonich gekommen, wie oft geschieht, verkennt, daß Tim. auch in Philippi nicht mitgenannt wird, wo er doch dabei gewesen sein muß (ebenso wie Johannes Marcus 13_{7}), und in 17_{14}f. (Beröa) nur, weil es hier auf die Reisegesellschaft, nicht auf den Missionsdienst ankommt.

4. Die Überlieferung macht ihn zum Bischof von Ephesus; R. A. Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten II 2, 372 ff.; Acta s. Timothei ed. H. Usener 1877;

3. Die Reise. Von diesen beiden Männern begleitet durchzog Paulus (wohl i. J. 52) Kleinasien, noch unschlüssig, ob er sich zu den blühenden Städten der Westküste oder an die Gestade des schwarzen Meeres wenden sollte (Apg 16_{6}f.). So kam er, nach einem durch Krankheit veranlaßten unfreiwilligen Aufenthalt in der Landschaft Galatien (Gal 4_{13}f.) bei Troas an die Küste und ließ sich durch eine Offenbarung im Traum bestimmen, nach Europa hinüber zu setzen — gewiß ein großer Schritt, auch für sein Bewußtsein (Apg 16_{9}ff.). Die europäische Mission begann nach der Landung in Neapolis (Paulus liebt keine langen Seefahrten) in Philippi, einer römischen Kolonie. Hier entstand eine kleine, aber besonders treue, anhängliche Gemeinde (vgl. Phl 4_{10}ff. II Kor 11_{9}), zunächst im Hause der Purpurhändlerin Lydia aus Thyatira (Apg 16_{14}); aber die kurze Wirksamkeit fand ihren Abschluß in öffentlicher Stäupung auf dem Marktplatz und Einkerkerung (Apg 16_{16}ff.); auch das römische Bürgerrecht, erst nachträglich geltend gemacht (16_{37}), hatte vor dieser entehrenden Strafe in der römischen Kolonie nicht geschützt; Paulus Erinnerung daran trägt deutlich die Spuren des Leidens und der Schmach (I 2_{2}). Die große egnatianische Straße führte sie weiter über Amphipolis und Apollonia (Entfernung je etwa 30 Milien[1], d. h. eine Tagesreise). Der Ausdruck der Apg 17_{1} *διοδεύσαντες* läßt es ungewiß, ob dies nur Reisestationen sein sollen (so die gewöhnliche Auffassung, die wohl hinzufügt, daß an beiden Orten keine Synagogen gewesen zu sein scheinen) oder Stätten kurzer Mission: hierfür spricht der Gebrauch von *διοδεύειν* Lk 8_{1} (vgl. *διέρχεσθαι* Apg 9_{32}. 13_{6}. 16_{6}. 18_{23}, *διαπορεύεσθαι* 16_{4}) und die Erwähnung von Gemeinden Macedoniens im plur. II Kor 8_{1} (vgl. I Th 1_{7}. 4_{10}), was durch Philippi und Thessalonich, event. auch Beröa, allein nicht gedeckt wird. Aber wenn Paulus auch wirklich hier predigte, große Bedeutung kann das nicht gehabt haben: als die 2. europäische Station erscheint unmittelbar nach Philippi (I 2_{3}) Thessalonich.

4. Die Stadt. Die Stadt[2] war eine Gründung König Kassanders (um 315) zu Ehren seiner Gemahlin, einer Schwester Alexander d. Gr., benannt[3]: dem Synoikismos war neben den Ortschaften Aenea, Halia, Emathia auch die alte durch Quellen berühmte Kolonie Therme (daher thermäischer

---

metaphr. Migne SG 114, 761—773; Synaxarium ecclesiae CPolit. ed. Delehaye 114 (22. Jan.).

1. Genauer nach dem Itinerar des Antonin Philippi-Amphipolis 33, Amphipolis-Apollonia 30, Apollonia-Thessal. 37 röm. Milien. Ramsay, DB V 386 will nur 15—20 Milien auf eine Tagereise rechnen: das ergäbe 3 Stationen mehr.

2. Literatur s. bei Joh. Weiß, Art. Macedonien in RE³ 12, 38—41; Zahn, Einl.² I 152; Bornemann 8; Milligan XXI; in Betracht kommt außer französischen Reisewerken von Cousinery (1831), Heuzey und Daumet (1876), Duchesne und Bayet (1876), englischen von Leake (1836), G. F. Abbott (1903), und deutschen von Löhnis (1882), H. Gelzer, Auf dem h. Berg Athos und durch Macedonien (1894), sowie den Reisehandbüchern von Baedeker und Meyer: die Spezialarbeit von L. Tafel, de Thessalonica eiusque agro dissert. geogr. 1839; *Ἰωάννης, ἀστυγραφία Θεσσαλονίκης* 1881. Die wechselreiche Geschichte der Stadt im Mittelalter hat schon im 16. Jahrh. Nic. Selnecker in seinem Kommentar, neuerdings am besten Tafel dargestellt. Die erhaltenen Inschriften s. CIGr 1967—1996.

3. Vgl. Joh. Tzetzes Chil. X 174ff.; XIII 395ff.

Meerbusen, Herodot VII 121) zum Opfer gefallen. Die neue Stadt, in prächtiger Lage an den Ufern eines von Natur zum Hafen geschaffenen Busens sanft ansteigend, entwickelte sich bald zu einem der wichtigsten Handelsplätze und hat diese ihre Bedeutung durch alle Stürme hindurch bis heute bewahrt, wo sie als 2. Stadt der europäischen Türkei gilt. Jetzt eine Stadt von etwa 100 000 Einwohnern galt sie auch im Altertum als sehr volksreich (Strabo VII 7 p. 323; Lucian asin. 46); nach den Inschriften waren alle Nationalitäten dort vertreten; auch viele Juden[1]. Diese hatten hier eine Synagoge Apg 17_1[2] und wie es scheint, weitgehenden Einfluß. Unter den Kulten tritt der der Kabiren von Samothrake besonders hervor[3]. Hauptstadt der Provinz Macedonien und Sitz des Prokonsuls, war Thessalonich doch frei (liberae conditionis Plinius h. n. IV 17; Münzen) und hatte eigene Verwaltung, Rat und Volksversammlung (*βουλή* und *δῆμος*) und als Verwaltungs- und Polizeibehörde Politarchen (Apg 17_6), deren Zahl nach den Inschriften zwischen 5 und 6 schwankt[4]. Das Leben in der großen Hafenstadt wird teuer gewesen sein: Paulus kam mit dem Verdienst seiner Handarbeit nicht aus; er empfing Unterstützung von Philippi.

5. Die Wirksamkeit. Trotz der niederdrückenden Erfahrung, die unsere Missionare in dieser Stadt gemacht hatten, begannen sie in Thessalonich mit großer Zuversicht die Arbeit. Daß ihnen die Synagoge dabei die Anknüpfung bot, ist nicht zu bezweifeln — so wenig die Theorie der Apg, daß Paulus sich gebunden fühlte erst den Juden das Heil anzubieten und nur, wenn diese es zurückwiesen, zu den Heiden zu gehen (13_{46}. 18_6), haltbar ist. Wenn Apg 17_2 sagt, daß Paulus an 3 Sabbaten in der Synagoge gepredigt habe[5], so ist damit kaum die ganze Zeit seines Wirkens gemeint (Hofmann); das wäre jedenfalls zu wenig (van Manen, v. Soden, Jülicher). Man braucht nur I 2_7ff. und $_{10}$ff. ins Auge zu fassen. Die Absicht des Apostels ging sicher auf mehrere Monate Wirkens an diesem wichtigen Handelsplatz, wie er 18 Monate in Korinth, fast 3 Jahre in Ephesus blieb. Daß er aber wirklich vom Herbst bis zum Frühjahr dort geblieben sei (Senstius), ist unwahr-

---

1. Die ca. 60 000 (oder nach Abbott 90 000, nach Dickson 20 000) Juden des heutigen Saloniki sind zumeist Nachkommen spanischer Juden, die im 15. Jahrh. hierher flüchteten: sie haben etwa 30 Synagogen.

2. Die LA *ὅπου ἦν ἡ συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων* EHLPϛ, auf die neuerdings Th. Zahn, Einl.[2] I 152 wieder aufmerksam gemacht hat, würde diese Synagoge als die einzige des Distrikts, vielleicht der Provinz, bezeichnen, zu der sich alle Juden, auch die von Apollonia und Amphipolis, sogar von Philippi hielten. Möglich wäre das ja, aber 17_{10}, wo „die Synagoge" von Beröa genannt wird, spricht dagegen; über die häufige Zufügung des Artikels s. B. Weiß, Apostelgesch. S. 41 ff. Die von Milligan XXVI erwähnte Inschrift [*συνα*]*γωγη εβρ*[*αιων*] gehört nach Korinth, nicht nach Thessalonich, s. Journ. of hell. Stud. XVIII, 1898, 333; Deißmann, Licht vom Osten 9.

3. Firmicus de errore prof. relig. 11; Lobeck, Aglaophanes 1202 ff. Bloch, Megaloi Theoi bei Roscher II 2522. Rubinsohn, Die Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothrake 1892. J. B. Lightfoot, Bibl. Essays 257 f.

4. E. D. Burton, Amer. Journ. of Theol. II 1898, 598—632; W. P. Dickson, bei Hastings DB IV 315: Rulers of the City.

5. Zahns Übersetzung des *ἐπὶ σάββατα τρία* „drei Wochen lang" ist sprachlich ungerechtfertigt. Ob Wochengottesdienste (am Montag und Donnerstag) stattfanden und die Missionare auch diese benutzten (Wohlenberg), darüber wissen wir nichts.

scheinlich, da er die Stadt seiner Absicht entgegen früher verlassen mußte. Immerhin erforderte schon die Begründung einer Gemeinde längere Zeit[1]. Neben die Synagogenpredigt tritt die Wirksamkeit unter den Heiden und diese war offenbar die Hauptsache: Paulus schildert I 1_{9}f. den Inhalt seiner Predigt ganz anders als Apg 17_{3}, wo der Schriftbeweis für Tod und Auferstehung des Messias in den Vordergrund gerückt ist.

Es ist nicht leicht — aber für das Verständnis der Thess.-Brr. von besonderer Wichtigkeit — ein deutliches Bild von der Missionspredigt des Apostels zu gewinnen[2]. Grade aus I Thess., wo sich Paulus stärker als in andern Briefen auf seine grundlegende Predigt zurückbezieht, geht hervor, daß hierbei außer der zentralen Verkündigung von Gottes Heilstat in Christi Kreuzestod auch Fragen stark hervortraten, die sonst nur peripherisch erscheinen: die Einheit Gottes im Gegensatz zur polytheistischen Idololatrie, die intensive Enderwartung (I 1_{9}f.); und mit der Heilsverkündigung war von Anfang an die ethische Unterweisung, die Forderung Gott zu dienen in einem bestimmten sittlichen Verhalten, verbunden (I 4_{1}ff.). Obenan stand dabei neben den Warnungen vor Unzucht und Unredlichkeit die Mahnung zur Bruderliebe.

6. **Die Gemeinde.** Die Gemeinde, die so entstand, war im wesentlichen eine heidenchristliche (vgl. I 1_{9}. 2_{14}. 4_{3}ff. $_{13}$);[3] nur vereinzelte Juden können darunter gewesen sein, wie jener Jason, bei dem Paulus wohnte und der für ihn bürgte (Apg 17_{5}ff.) oder Aristarch, den Paulus Kol 4_{10}f. zu den wenigen Mitarbeitern aus der Beschneidung rechnet (Phm $_{24}$), wenn dieser, wie allgemein angenommen wird, mit dem in Apg 19_{29}. 20_{4}. 27_{2} genannten identisch ist. Sonst ist uns nur noch der andere Vertreter Thessalonichs in der Kollektengesandtschaft, Secundus Apg 20_{4}, dem Namen nach bekannt. Die Zahl der Gemeindeglieder ist auch nicht annähernd zu schätzen. Paulus redet von solchen Dingen nie in seinen Briefen; nicht auf numerisches Wachstum, sondern auf christliche Tüchtigkeit kommt es ihm an. Aus I 4_{6} und $_{11}$ hat man mit Grund geschlossen, daß die Gemeinde zumeist aus kleinen Handeltreibenden und Handwerkern bestand (Lünemann); die Sklavenfrage kommt nirgends zum Vorschein, auch nicht soziale Gegensätze — übrigens kein Beweis, daß Sklaven und Wohlhabende in der Gemeinde gefehlt hätten. II Kor 8_{2} bezeugt Paulus freilich den Gemeinden Macedoniens, daß sie bei tiefster Armut doch über Vermögen opferfreudig waren. Apg 17_{4} läßt außer etlichen Juden und einer großen Menge gottesfürchtiger Heiden „nicht wenige der vornehmen Frauen“ dem Paulus und Silas (von Gott als Los) zugeteilt

---

1. Daß Paulus in Thessalonich *καὶ ἅπαξ καὶ δίς* Unterstützung von Philippi aus erhielt Phl 4_{16}, beweist nicht sicher für die Dauer des ersten Aufenthaltes, obwohl es zu diesem eher paßt als zu dem 2. und 3. Apg $20_{1.\ 3}$. Für die Richtigkeit der Notiz in Apg 17_{2} treten neuerdings ein Clemen NKZ VII 146, Dickson a. a. O.

2. s den Excurs zu I 1_{10}.

3. Hierüber besteht kaum eine Meinungsverschiedenheit: s. Weizsäcker 93, Schmiedel, Bornemann, Wohlenberg. An Christianos ex Judaeis wollte Joh. Braun, Selecta sacra 1700 I 9. 133 ff. unter Grotius' Einfluß gedacht wissen!

werden[1]. Eine straffe Organisation verrät sich noch nicht: προϊστάμενοι I 5 12 ist nicht Amtstitel, es ist eine auf Freiwilligkeit gestellte Funktion wie das κοπιᾶν und das νουθετεῖν, die von jedermann ausgeübt werden kann; die Mahnung νουθετεῖτε 5 14 richtet sich nicht an Vorsteher, sondern an alle Gemeindeglieder, ebenso die Mahnung den Brief allen Brüdern vorzulesen 5 27; vgl. 4 18. 5 11. Von Unordnung im Sinne der Auflehnung gegen das geordnete Vorsteheramt ist nicht die Rede: 5 12f. will nicht wankende Autorität wiederherstellen, sondern die sich aus freiwilligen Leistungen entwickelnde Autorität festigen (vgl. I Kor 16 15ff.).

Das Leben der Gemeinde[2] muß sich von vornherein blühend entwickelt haben; freudige Begeisterung, die auch harten Anfechtungen gegenüber stand hält (I 1 6. 2 13f.); ein betriebsamer Glaube, der mit Erfolg für die Ausbreitung des Evangeliums tätig war (I 1 3. 7f.); aufopferungsfrohe Bruderliebe, die keine Mühe scheute und ihre Kreise immer weiter ausdehnte, während sie keinen der Ihren missen wollte (I 1 3. 4 9f. 13ff.) und zuversichtliche Hoffnung, die sich mit Sehnsucht dem Kommen des Herrn entgegenstreckte (I 1 3. 10. 4 13ff. 5 1ff.), bildeten die Kennzeichen dieser neugegründeten Gemeinde. Der Apostel kann sie als vorbildlich für die Gläubigen in Macedonien und Achaia (1 7), ihre Bruderliebe als „von Gott gelehrt“ bezeichnen (4 9). Nur war alles noch unfertig, der Glaube noch nicht gefestigt, die christliche Erkenntnis nicht vertieft, als Paulus sehr wider seinen Willen sie verlassen mußte.

7. Paulus' Flucht. Die Synagoge ließ sich das Emporkommen einer solchen Rivalin, die vielleicht den besten Teil ihres Anhangs unter den Heiden an sich zog, nicht gutwillig gefallen. Auf Betreiben der Juden kam es zu einem Straßenauflauf gedungener Tagediebe (Janhagel, Mob, Lazzaroni), der sich, da man der Missionare selbst nicht habhaft werden konnte, gegen ihren Gastgeber Jason und etliche Gemeindeglieder richtete: nach Apg 17 6f. lautete die vor die Politarchen gebrachte Beschuldigung auf Aufwiegelung und Hochverrat (wegen der messianischen Predigt); die Politarchen müssen aber, trotz ihrer Beunruhigung (ἐτάραξαν), die Sache nicht so schlimm befunden haben; die Arretierten kamen gegen Kaution frei[3]. Paulus und Silas aber brachten die Brüder nächtlicherweile in Sicherheit nach dem etwa

1. Ob man „der ersten Frauen“ oder „Frauen der Ersten“ (Jäger, Wohlenb.) übersetzt, kommt sachlich auf eins heraus: nicht πρῶτοι der Stadt, sondern nur ihre Frauen hielten sich zur Synagoge und zur Christengemeinde. Der Ausdruck προσεκληρώθησαν (Eph 1 11. I Pt 5 3) ist bezeichnend für die fromme, alttestamentlich gefärbte Geschichtserzählung der Apg; er entspricht dem paulinischen ἐκλογή I 1 4. Daß die Frauen geborne Jüdinnen waren (Hort, Jewish Christianity 29) ist nicht gesagt; Ramsays Konjektur (St. Paul 235) πολλοὶ τῶν σεβομένων καὶ Ἑλλήνων πλῆθος πολύ ist unnötig.

2. F. Godet, The first love and hope in Thess. Expos. 1885; F. Orthmann, Die relig. und sittlichen Zustände in der Gemeinde zu Thess. und ihre Bedeutung für die Gegenwart; Halte was du hast 1886, 356–366; v. Dobschütz, Urchristliche Gemeinden 1902, 64 ff.

3. αὐτοὺς hier auf Paulus und Silas zu beziehen (Wohlenb.) ist ebenso sprachlich wie sachlich ein Unding. Spitta weist 17 5b–9 seiner Quelle B zu.

$1^1/_2$ Tagereisen (45 Milien) westlich gelegenen Beröa[1]. Von der Wirksamkeit in dieser gleichfalls sehr volksreichen Stadt im 3. Bezirk von Macedonien[2] weiß Apg 17_{10}ff. nur erfreuliches zu berichten; die dortige Judenschaft zeigte sich für die Botschaft von Jesus dem Messias empfänglich, und mit vielen Juden wurden auch angesehene Proselyten gewonnen. Aber kaum hatte man in Thessalonich gehört, daß die Flüchtlinge in Beröa ihre Wirksamkeit aufgenommen hätten, so setzten die Juden auch dort mit ihren Gegentreibereien ein und zwangen so Paulus nach kurzer Wirksamkeit[3] zu rascher Fortsetzung der Flucht: von Leuten aus Beröa geleitet gelangt er an die Küste und vermutlich von Methone, Pydna oder Dion aus zu Schiff nach Athen[4].

3. Der Verkehr mit der Gemeinde.

1. Paulus' Weiterreise. Früher als er beabsichtigte, hatte Paulus Thessalonich verlassen müssen; er hielt seine Wirksamkeit daselbst noch nicht für abgeschlossen, die Gemeinde noch nicht für reif. Offenbar beabsichtigte er von Beröa aus, wenn die Erregung sich gelegt hätte, zurückzukehren; es kam anders; er mußte weiter flüchten. Nach Apg 17_{15} nahmen die Brüder aus Beröa die ihn nach Athen begleitet hatten, die Weisung an die zurückgebliebenen beiden Missionsgenossen Silas und Timotheus mit, so rasch als möglich zu ihm zu stoßen. Paulus wollte sie in Athen 17_{16} erwarten, zog aber dann, vermutlich durch den Mißerfolg seiner dortigen Mission unter den griechischen Philosophen entmutigt, allein nach Korinth weiter (18_1), wo sie erst etliche Zeit später bei ihm eintrafen (18_5). Verschiedenes weist darauf, daß Paulus hier anfangs stark deprimiert war (vgl. I Kor 2_1); er beschränkte sich zunächst auf die Wirksamkeit im Hause seines Handwerksmeisters Aquila und in der Synagoge (18_{2-4}). Erst seit der Ankunft der Gefährten faßte er wieder Mut zu intensiver Arbeit.

2. Die Reisen der Gefährten[5]. Soweit wäre alles einfach und klar; aber aus I Th 3_{1-6} ergeben sich Momente, die sich nicht leicht in dies Bild einfügen lassen. Paulus hat nach der gewaltsamen Trennung von Thessalonich *καὶ ἅπαξ καὶ δὶς* die Absicht gehabt dorthin zurückzukehren 2_{18} — das sagt nicht, daß er grade zweimal den Versuch machte, wohl aber daß er mehr

1. Wer den Ausdruck der Apg 17_{10} so pressen zu dürfen glaubt, könnte die Flucht auf einen Donnerstag Nacht ansetzen: dann kamen die Missionare Freitag spät an — und konnten gleich in die Synagoge gehen; — aber 17_{11} redet von Zusammenkünften *τὸ καθ' ἡμέραν*.

2. Sie führt die Ehrentitel *μητρόπολις* und *δὶς νεωκόρος* Rev. des ét. gr. XV 1902, 142.

3. Zwei Monate für Beröa anzusetzen (Wieseler, Laurent u. a.) ist sicher gegen die Darstellung der Apg.

4. Reise auf dem Landweg nimmt Zahn, Einl.² I 154 an, besonders unter Berufung auf die LA des abendländischen Textes *παρῆλθεν δὲ τὴν Θεσσαλίαν· ἐκωλύθη γὰρ εἰς αὐτοὺς κηρύξαι τὸν λόγον* (D und Blaß), der man doch die freie Bildung nach dem Muster von 16_6f. sofort ansieht. Auch wenn 17_{14} nicht *ἕως ἐπὶ*, sondern mit *ς ὡς ἐπὶ* zu lesen wäre, hieße dies nicht „scheinbar zum Meer" (Wohlenb.).

5. Paley, Horae Paulinae IX 4.

als einmal die feste Absicht hatte –, jedoch der Satan verhinderte ihn daran, kaum durch Krankheit oder ähnliches[1], sondern durch jüdische Nachstellungen[2]. Da er nicht selber hinkommen konnte, suchte er wenigstens mittelbar mit der Gemeinde in Verbindung zu treten: „Darum, da wir es nicht mehr aushielten, wollten wir lieber in Athen allein bleiben und sandten Timotheus“ 3_{1}f. „Deswegen auch sandte ich, da ich es nicht mehr aushielt“ 3_{5}. „Als aber eben Timotheus zu uns kam von euch“ 3_{6}. Hier fällt vor allem der Wechsel im Subjekt auf: während die Mehrzahl der Exegeten diesen ignorierend in 3_{5} eine einfache Wiederaufnahme von 3_{1}f. sehen, also hier nur eine Sendung des Timotheus erwähnt finden, betonen Hofmann, Spitta, Wohlenberg u. a. jenen Wechsel des Numerus: 3_{1} gehe die Sendung des Timotheus von Paulus und Silvanus aus, 3_{5} sei von einer 2. Sendung (eines Ungenannten) die Rede, die Paulus allein in seiner Sorge um die Gemeinde veranlaßt habe, sei es daß Silas sich nicht mehr bei Paulus befand (Hofm., Spitta 115. 121 unter Hinweis auf Apg 18_{5}), sei es daß er damit nicht einverstanden war, sie für unnötig hielt (Wohlenb.). Aber V. 6 zeigt doch, daß es sich auch in V. 5 um eine Sendung des Timotheus handelte, und eine doppelte Sendung des Timotheus ist nicht anzunehmen; 3_{6} ist die erste Nachricht, die Paulus aus Thessalonich erhielt. Der Wechsel im Numerus aber hat nichts zu bedeuten, wenn erkannt ist, daß auch der Plural „wir“ Paulus als Verfasser bezeichnet, ohne Rücksicht auf die in der Grußüberschrift mitgenannten[3]. Allzu rasch gleiten Hofmann u. d. a. darüber hinweg, daß das „wir“ sonst streng genommen Paulus, Silvanus und Timotheus bezeichnen müßte, was Wurm richtig empfindet, wenn er umschreibt „wir entschlossen uns, daß einer von uns nach Thess. reisen sollte, also blieben wir beiden andern in Athen zurück und sandten den Timotheus ab“[4]. Auch verliert das *καταλειφθῆναι μόνοι* allen Nachdruck, wenn Paulus noch Silvanus bei sich hat: sein Opfer zu gunsten der Gemeinde besteht eben darin, daß er ganz allein bleibt[5].



Aber auch die eine Sendung des Timotheus ist mit der Darstellung der Apg schwer zu vereinigen. Deren Darstellung einfach nach I Th zu korrigieren: Paulus sei in Begleitung des Timotheus und wohl auch des Silas nach Athen gekommen (Hilgenfeld, Barth), wird man sich bei dem genauen, jeder Tendenz entbehrenden Charakter ihrer Angaben nicht leicht entschließen. Dem Wortlaut des Briefes nach hat Paulus den Timothens von Athen aus nach Thessalonich zurückgeschickt; von einem Zusammentreffen in Athen aber weiß die Apg nichts. So muß ein Ausgleich beider Berichte versucht werden.

---

1. Hofmann, Wohlenberg, der auch mit der Möglichkeit eines die Schiffahrt hindernden plötzlichen Sturmes rechnet.

2. de Wette und die meisten. An Wirren in der Korinthergemeinde dachte schon Calov, neuerdings Zimmer.

3. s. den Excurs zu I 1_{3}.

4. Ego et Silvanus (Herveus, Nicol. Lyr., Bengel) ist eben schon Zurechtschiebung; gegen Hofmann steht hier auch Zahn, Einl.[2] I 151 f.

5. Haupt, D-evBl 1903, 7. – Jülichers „nur Silvanus blieb bei ihm“ (Einl.[5. 6] 44) ist kein Kompliment für diesen von Paulus stets vor Timotheus genannten Gefährten.

Calov postulierte eine 2. Anwesenheit des Paulus in Athen: nach der Wiedervereinigung mit Silvanus und Timotheus in Korinth (Apg 18_5) sei er in der Absicht nach Thessalonich zurückzukehren nach Athen aufgebrochen, aber durch beunruhigende Nachrichten aus Korinth hierher zurückgerufen, habe er von Athen aus Timotheus statt seiner nach Thessalonich entsandt[1]. Von diesem Abstecher nach Athen weiß weder Apg noch I Th 3 etwas; die bekannten Schwierigkeiten der 3 Besuche in Korinth (II Kor $12_{14.\ 21.}$ $13_{1.\ 2}$$_1$) lassen sich damit sicher nicht beheben; die Rückberufung nach Korinth steht mit dem „in Athen allein bleiben" in direktem Widerspruch. Noch willkürlicher sind die Versuche, I Th ganz von der europäischen Missionsreise Apg 17. 18 zu trennen; sei es daß man Apg 18_{22} einen Abstecher von Antiochia nach Hellas einschiebt (Wurm, Tüb. Z. f. Theol. 1833, 73—78), sei es, daß man an die Kollektenreise Apg 20 denkt (Schrader 1830) oder gar an die Zwischenzeit zwischen den beiden römischen Gefangenschaften (Whiston 1711, J. F. Köhler 1830)[2]. Nach I 2_{18} ist Paulus seit der Begründung der Gemeinde noch nicht wieder in Thessalonich gewesen: der ganze Brief ist nur zu verstehen als erste Aussprache des Apostels mit der Gemeinde nach jener erzwungenen Trennung.

Weit eher verträgt die Darstellung der Apg die Ergänzung, daß Silas und Timotheus auf Pauli Wunsch wirklich *ὡς τάχιστα* nach Athen nachkamen, von hier aus aber wieder zurückgesandt wurden[3], etwa Silvanus nach Beröa (oder Philippi: Riggenbach, Ramsay, Milligan), Timotheus nach Thessalonich (von Silvanus und Beröa ist in I Th nicht die Rede, aber er muß auch bis Korinth [Apg 18_5] von Paulus entfernt gewesen sein, weshalb Ewald und Bornemann nur Timotheus von Beröa nach Athen nachkommen, von hier aber gleich wieder nach Thess. zurückgeschickt werden lassen). Wenn Apg hiervon nichts weiß, so schließt sie es doch nicht aus[4]. Aber es bleibt mißlich, in eine Darstellung etwas ihr fremdes einzuflicken, auch wenn dies mit dem offenen Eingeständnis geschieht, daß sie hierdurch korrigiert wird.

So scheint ein anderer Lösungsversuch den Vorzug zu verdienen[5]: weder das *καταλειφθῆναι* noch das *πέμψαι* fordert unbedingt, daß Timotheus in Athen bei Paulus war: jenem geschieht vollauf Genüge durch die Erwägung, daß Paulus bei der Abreise der ihn begleitenden Beröenser vor die Frage gestellt wurde, ob er seine Reisegefährten sofort nachkommen lassen oder durch

---

1. So auch Böttger (1837), Völter (Stud. a. Württemb. 1882, 140—170), Zimmer, Joh. Weiß.

2. Gegen Whiston schrieb Benson, gegen Schrader und Köhler Schott 1834, gegen Wurm Schneckenburger 1834, gegen Böttger Wieseler 1848.

3. Zanchi, Piscator, Cornelius a Lapide, Beza, Wolf, Benson, Mackner, Eichhorn, Schott, Olshausen, de Wette, Koch, Lünemann, Hausrath, Weizsäcker, H. Holtzmann, P. W. Schmidt, Schmiedel, Bornemann, Clemen, Jülicher, Jacquier, Ramsay, Milligan, Lock u. a., auch Hofmann, Spitta. Zahn nimmt an, daß Silas in Athen blieb wie früher in Beröa, und hier auf Timotheus wartete.

4. P. W. Schmidt will gar die Ankunft in *ἐκδεχομένου* 17_{16} angedeutet finden, was nicht vergebliches Warten bedeute.

5. Begründet von D. G. T. Zachariae (1770[3]. 1788), vertreten von Koppe, Hug (Einl.[2] II 306), Hemsen, Wieseler, Chronol. 249; Alford, Ed. Reuß, v. Soden (StKr 1885, 291), B. Weiß, Wendt (zu Apg 17_{15}).

eventuell zeitraubende Aufträge an sie die Zeit seines Alleinseins verlängern solle; dieses aber läßt sich sehr wohl auf einen durch jene zurückkehrenden Beröenser übermittelten Auftrag an Timotheus deuten, zuerst noch einmal nach Thessalonich zurückzugehen und dann in Gemeinschaft mit (dem inzwischen wohl in Beröa verweilenden) Silvanus ὡς τάχιστα zu ihm zu stoßen. Die einzige Ungenauigkeit der Apg hierbei wäre das uneingeschränkte ὡς τάχιστα, das man auf ein „möglichst schnell, den Umständen nach" (Wendt) abschwächen muß. Nur bei dieser Auffassung kommt der Charakter von I Th als erstmaliger Gedankenaustausch mit der Gemeinde über alles mit ihr und für sie Erlebte zu seinem Rechte: ging Timotheus direkt von Paulus aus nach Thessalonich, so hätte er diesen vermitteln können; ging er infolge eines durch die heimkehrenden Brüder vermittelten Auftrages von Beröa aus, so war I Th in der Tat die erste direkte Mitteilung des Apostels an seine Gemeinde.

3. Das Alter der Gemeinde nach I Th. Allerdings haben sowohl die Bestreiter der Echtheit (Kern, Baur, Schrader, Holsten u. a.) als die Vertreter der Priorität von II Th (s. u.) möglichst viele Anzeichen hervorgehoben, daß der Brief einen viel längeren Bestand der Gemeinde voraussetzt.

1) Von dem vorbildlichen Christenstand der Thess. redet man nicht nur in Macedonien und Achaia, sondern an jeglichem Ort I 1 7f. — als ob, von dem plerophorischen der Redeweise abgesehen, nicht wenige Wochen genügt hätten bei dem lebhaften Handelsverkehr, Nachrichten von Thess. aus überall hin dringen und auch wieder von überall her zu Paulus nach Korinth gelangen zu lassen!

2) Die Gemeinde hat Gelegenheit gefunden, ihre Bruderliebe in ganz Macedonien zu betätigen 4 10.

3) Es sind bereits bedenkliche Mißstände und Irrungen auf sittlichem Gebiet eingetreten 4 3. 4 11f. — ganz abgesehen davon, daß die Ansätze hierzu schon während der Anwesenheit des Paulus in Thess. sich gezeigt zu haben scheinen (Lünem.), sind es Irrungen, die auf Unreife, also Jugendlichkeit, hinweisen: teils Nachwirkungen heidnischer Gewohnheiten im Geschlechts- und Verkehrsleben, teils Überspanntheiten der ersten frischen Begeisterung, die bei längerem Bestehen von selbst wieder in das Geleise ruhiger Ordnung kommen mußten.

4) Mehrere Todesfälle innerhalb der Gemeinde haben diese beunruhigt 4 13ff. — als ob solche nicht binnen weniger Wochen nach der Gründung eintreten konnten! Es können nur die ersten gewesen sein, die solche Beunruhigung schufen, weil sie unerwartet kamen. Spätere mußten ruhiger beurteilt werden.

5) Paulus hat mehrmals (mindestens zweimal) versucht nach Thess. zurückzukehren I 2 18 — das wird von Beröa aus und vielleicht bei der Fahrt nach Athen geschehen sein, beweist also nichts für längeren Aufenthalt in Korinth.

All diesen Einzelbeobachtungen, die sich jede für sich leicht widerlegen lassen, tritt der Gesamteindruck des I Br. entgegen, dessen eigenartiger Reiz

eben in dem Hauche der Unmittelbarkeit besteht. Paulus durchlebt hier noch einmal all die Erinnerungen an die Zeit seines Wirkens in Thess., an dessen vorzeitigen Abbruch und all die vereitelten Bemühungen um Rückkehr. Das alles wäre sinnlos, hätte inzwischen ein längerer Verkehr mit der Gemeinde stattgefunden; es ist viel zu impulsiv, temperamentvoll, als daß eine Zeit ruhigen Betrachtens dazwischen liegen könnte. Ebenso läßt der 2. paränetische Teil mit seinen ganz elementaren Belehrungen die Gemeinde als noch in ihren Anfängen stehend erscheinen: es sind verschwindend wenige Unsicherheiten und Mißstände, die es zu beseitigen gilt, Zeichen der Unreife, geringer Erfahrung.

4. Abfassungszeit und -Ort von I Th. Der Brief gibt sich als geschrieben sofort nach der Rückkehr des Timotheus; diese ist ganz zu Anfang des korinthischen Aufenthaltes zu setzen: kam Paulus Herbst 52 nach Korinth, so ist auch I Th noch im J. 52 (nicht erst Frühjahr 53: Wohlenb.) geschrieben[1]. Wieseler[2], auf den sich die späteren meist stützen, berechnete für den Aufenthalt in Philippi, Thessalonich und Beröa je 6 – 8 Wochen, für Athen 14 Tage; rechnet man für die Zeit in Korinth bis zum Eintreffen des Silas und des Timotheus noch 14 Tage hinzu, so wäre der 1. Brief mindestens 10 – 12 Wochen nach der Flucht des Paulus von Thess., 4 – 5 Monate nach dem Beginn seiner dortigen Wirksamkeit anzusetzen. Diese Zahlen sind eher noch zu hoch, vollends wenn Jülicher (Einl.[5. 6] 44) mindestens 6 Monate seit der Trennung von Thessalonich fordert. Thessalonich – Beröa sind 2 kurze Tagereisen, ebenso Athen – Korinth; von Beröa nach Athen brauchte man auf dem Landwege etwa 9 – 10 Tage, zu Schiff konnte man von Thessalonich aus wohl in 2mal 24 Stunden nach Athen gelangen. Für den Aufenthalt in Beröa wird nicht mehr als höchstens 3 Wochen anzusetzen sein; nimmt man dann selbst ein Hin- und Herreisen des Timotheus auf dem Landwege an, so kommt man kaum auf 10 – 12 Wochen; ohne dies kann sich alles in 6 Wochen abgespielt haben. Bei einer Wirksamkeit in Thessalonich von 6 Wochen[3] wäre also die Gemeinde, als P. den 1. Brief schrieb, 3 – 4 Monate alt gewesen. Mehr ist auch durch alles das nicht erfordert, was man an inneren Gründen für einen längeren Bestand der Gemeinde geltend gemacht hat (Bornem. 22 f.).

Vorausgesetzt ist hierbei, daß I Th von Korinth aus geschrieben wurde. Das darf neuerdings als allgemein zugestanden gelten[4]. Welche Möglichkeit

1. Gegen Harnacks Ansatz (LG II 1, 239) auf 48/49, dem sich Mc Giffert, EB IV 5037 Gregory, Einl. 656 anschließen, s. E. Schürer ZwTh XLI, 1898, 21 – 42; E. Hoennicke NkZ XIII 593 ff.; B. W. Bacon Expos. VII 1898, 123 – 136. – C. H. Turner, Chronology, in Hastings DB tritt für 50 ein; Ramsay und Clemen für 51, Wurm, Tüb. Ztschr. f. Theol. 1833, 73 ff.; Wendt, Apg [7]31 für 52, [8]60 für 53; Eb. Vischer, Paulusbriefe 29 für 53 oder 54; Wrede nimmt 54 an. Mit unserem Ansatz stimmt O. Holtzmann, NTliche Zeitgeschichte [2]1906, 144 (entgegen der von ihm selbst 1895 vertretenen Chronologie) überein. Ganz unmöglich ist der neueste Versuch von P. Senstius, Die Abfassungszeit der Thessalonicherbriefe (Progr. Velbert 1908), I in die letzte Zeit Caligulas (40), II gleich nach Caligulas Tod zu datieren. 2. Chronologie des apost. Zeitalters 1848, 40 ff., dazu 241 zu I Th, 253 zu II Th; W. Brückner, Die chronolog. Reihenfolge der Briefe des NTs 1890, 193 ff.; C. Clemen, Die Chronologie der paul. Briefe 1893, 240 ff. = Paulus 1904, I 398. 3. S. oben S. 10.

4. Die in AB[c]KL … ς peš boh Pelag enthaltene subscr. ἐγράφη ἀπὸ Ἀθηνῶν,

Paulus hatte, den Brief nach Thess. gelangen zu lassen, wissen wir nicht. Post stand ihm nicht zur Verfügung; er war angewiesen auf reisende Brüder.

Vielfach gilt I Th als der erste Brief, den Paulus überhaupt geschrieben habe[1]. Das läßt sich nun freilich so wenig beweisen wie Jülichers entgegenstehende Behauptung, daß P. vor und nach den Thess. zahllose Briefe geschrieben habe, von denen jede Spur verweht sei[2]. Höchstens als Wahrscheinlichkeitsgründe könnte man anführen: 1) daß der paulinische Briefstil in I 1$_{1}$ noch unentwickelt sei; 2) daß Paulus nach I 5$_{27}$ über die Wirkung eines Briefes, über die Art auf diese Weise alle Glieder seiner Gemeinde zu erreichen, noch im Ungewissen sei; 3) daß Paulus kein müssiger Briefschreiber war; daß er nur in dringenden Fällen zur Feder (oder vielmehr zum Diktat) griff, und daß während der 17jährigen Wirksamkeit in Syrien und Kilikien kaum ein Anlaß gegeben war, mit entfernten Gemeinden in brieflichen Verkehr zu treten. Einen solchen bot erst die räumliche Ausdehnung der europäischen Mission, speziell aber die rasche Flucht von Thessalonich nach allzu kurzer Wirksamkeit daselbst[3].

Doch läßt sich dagegen einwenden, daß Paulus keine Unsicherheit in den Formen des Briefstiels zeigt; daß die Beschwörung I 5$_{27}$ mit lokalen Verhältnissen zusammenhängen kann, die wir nicht kennen; und daß Paulus, wenn er wirklich hier zum ersten Mal das Mittel brieflicher Verständigung versuchte, bei seiner lebhaft allen Empfindungen Ausdruck gebenden Art davon im Briefe selber gesprochen haben würde.

Aber haben wir nicht noch einen älteren Paulusbrief? Besonders Zahn hat die Mynstersche Ansicht wieder nachdrücklich erneuert, daß Gal, an die Gemeinden Lykaoniens gerichtet, auf die 2. Missionsreise, und vor Thess. gehöre[4]. Es ist hier nicht der Ort, auf die verwickelte galatische Frage ein-

---

die lange Zeit als echter Bestandteil des inspirierten Textes galt und als solcher die Exegese bestimmte, ist, wie zuerst J. Mill (ad l.) sah, ein vorschneller Schluß aus I 3$_{1}$ (wohl von einem Exegeten des 4. Jahrh.), ebenso falsch wie die aus I 1$_{1}$ gefolgerte Behauptung, Silvanus und Timotheus seien die Überbringer gewesen. min. 474 hat *ἀπὸ Κορίνθου.* Euthalius muß hier ganz aus dem Spiel bleiben (vgl. S. 51$_{2}$): der einzig echte Prolog S. 525 f. Zaccagni sagt über den Ort nichts. S. 547 (beide Thess. aus Athen) ist ein ganz junges Stück; S. 656. 663 (I aus Athen, II aus Rom) sind Stücke der ps. athan. Synopse; die Unterschriften S. 663. 668 (beide Athen) differieren stark in den „euthalianischen" Handschriften. Die Unterschrift in syr philox: scripta fuit a Laodicea erklärt sich als Nachwirkung von Kol 4$_{16}$, ebenso die Angabe bei Pelagius, Tychicus und Onesimus seien die Überbringer. — Das reiche Material der *πρόλογοι, ὑποθέσεις* u. s. f., wie es fast alle NTlichen Handschriften in verschiedenster Mischung bieten, findet man bis jetzt am bequemsten bei v. Soden, Schriften des NTs I 339 ff.; für die lateinischen ist bis zum Erscheinen der Oxforder Vulgata auf Sam. Berger, Les préfaces jointes aux livres de la Bible 1902 zu verweisen.

1. So schon Herveus von Bourg-Dieu (Déols) in Berry ca. 1150, MSL 181, 1357.

2. Einl.[1. 2] 41; in [5. 6] 55 spricht J. von längst bestehenden Gewohnheiten des Paulus für seine Korrespondenz. Auch Wrede, Entstehung der Schriften des NTs 21 fragt: „Sollte er damals keine Briefe geschrieben haben?" Mehr als einen Vorläufer für II soll das *ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ* II 3$_{17}$ fordern nach Sanday, inspiration 336 (andere sehen darin einen Beweis der Unechtheit). Jowett, Essay on the probability that many of St. Pauls Epistles have been lost 1860.

3. B. Weiß; v. Soden. 4. So u. a. Renan, Hausrath, Pfleiderer, Weizsäcker, Zahn Einl.[2] I 118 ff., Wohlenberg, Celmen Paulus I 396 f., Mc Giffert, Bartlet, Ramsay, Bacon. Dagegen m. Recht Milligan p. XXXVI.

zugehen[1]; nur das eine sei gesagt: die zeitliche Stellung des Galaterbriefs bestimmt sich ganz einfach aus seiner Verwandtschaft mit dem Römerbrief: dieser wird überhaupt erst verständlich, wenn er als Nachhall des Galaterbriefes, als das Ausklingen der erregten Diskussion über Glaubens- oder Gesetzesgerechtigkeit, Abrahams-Kindschaft und Beschneidung u. s. f. in wohldurchdachter, abgeklärter Darlegung aufgefaßt wird. Gal gehört nur wenige Wochen vor Röm; er liegt zeitlich später als die beiden Korintherbriefe (so schon Lightfoot, Sanday, v. Dobschütz, urchristl. Gemeinden 78). Wer Gal vor Thess. setzt, und nun noch gar in unmittelbare zeitliche Nähe dazu, macht Paulus zu einem psychologischen Rätsel.

So wird es dabei bleiben, daß I Th, wenn auch nicht der erste von Paulus geschriebene, so doch der erste von ihm uns erhaltene Brief ist[2].

Daß vor I Th noch ein Brief an Paulus aus Thessalonich liege, entweder durch Timotheus oder durch eigne Boten der Gemeinde überbracht, hat man aus I $4_{9.\,13.}$ 5_{1} folgern wollen[3]. Hier erweise sich I als Antwort auf offenbar brieflich übermittelte Fragen aus der Gemeinde (vgl. I Kor $7_{1.\,25.}$ 8_{1} u. s. f.). Aber wenn ein solcher Brief vorlag, hätte er 3_{6} neben den Nachrichten des Timotheus erwähnt werden müssen; auch das *καὶ ἡμεῖς* 2_{13} beweist nicht, daß ein Danksagen der Leser vorangegangen ist. Paulus ist es offenbar, der die Korrespondenz mit I eröffnet.

5. **Anlaß von I Th.** Den Anlaß boten ihm die Nachrichten, die Timotheus über Thessalonich mitbrachte. Zwar lauteten diese über Erwarten günstig; Timotheus hatte den guten Eindruck, den Paulus in Erinnerung an die Gemeinde bewahrte, nur bestätigt (vgl. 3_{6} mit 1_{3}). Aber es war nur natürlich, daß es noch manches nachzubessern gab: darüber erfuhr nun Paulus bestimmteres und konnte so auf Fragen der christlichen Sittlichkeit und des Gemeindelebens (4_{1-12}. 5_{12-22}), vor allem aber auf Fragen der christlichen Hoffnung (4_{13-18}. 5_{1-11}) näher eingehen[4]. Im übrigen hatte Timotheus alle Besorgnisse des Apostels, die Gemeinde möchte infolge seiner plötzlichen Abreise und des dauernden Fernbleibens schwankend geworden sein (3_{3}ff.), durch seinen Bericht zerstreut: ihr Glaube ist noch tatkräftig, ihre Liebe noch

1. Auch die Verfechter dieser südgalatischen Theorie sind ja nicht einig in der Datierung von Gal. Ramsay, Bartlet, Mc Giffert setzen Gal. schon vor den Aufbruch zur europäischen Reise in die Zeit von Gal 2_{13}ff.; Clemen setzte 1893 in seiner Chronologie der paulin. Briefe die Thess.-Briefe 47 48, Gal erst 54; jetzt setzt er diesen auf den Athenischen Aufenthalt vor die Th.-Briefe; Zahn, Rendall, Bacon setzen ihn nach Korinth, also in die unmittelbare Nähe unserer Briefe. Vergebens sucht Bacon in diesen nach Nachwirkungen der judaistischen Kontroverse.

2. Nach Wrede a. a. O. 22 das älteste christliche Dokument überhaupt.

3. So schon Ewald, Riggenbach, Lünemann, Bornemann, neuerdings bes. J. Rendel Harris A study in Letter Writing, Expos. 1899 V. ser. VIII 161 ff., der sogar eine Rekonstruktion versucht; ihm schließen sich an B. W. Bacon, introd. 1900, 73; Mc Giffert; Wohlenberg; Milligan XXX. 126. Harris sieht in jedem *οἴδατε* und *μνημονεύετε* ein Ihr habt (brieflich) ausgesprochen und anerkannt, und konjiziert 1_{9} einfach *αὐτοὶ γὰρ ἀπαγγέλλετε*. Aus *καθάπερ καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς* 3_{6} läßt sich dann gar ein verlorner Paulusbrief an die Thess. vor jenem Schreiben aus Thess. herauslesen!

4. Man wird sich aber hüten müssen, aus jeder Mahnung in diesen Versen einen Bericht des Timotheus über Übelstände zu erschließen. Auch Eindrücke der korinthischen Umgebung sind in Rechnung zu ziehen (Haupt, D-evBl 1903, 7).

aufopfernd (3_6 vgl. m. 1_8); ihre Sehnsucht nach ihm ist so groß wie die seine nach ihnen (3_6 vgl. m. 2_{17}). Bei dieser Sachlage begreift es sich kaum, daß Paulus doch in 1—3 (bes. $2_{1-13.\,17}-3_5$) so viel von seinem Verhalten in Thessalonich, von der Lauterkeit seiner Motive, von seinen Besorgnissen um die Gemeinde spricht, wenn man mit der traditionellen Exegese den Anlaß zu allen Äußerungen des Briefes bei den Thessalonichern sucht[1]. Man versteht es aber sofort, wenn man sich die Persönlichkeit und die Lage des Apostels lebendig vergegenwärtigt: was Wochen hindurch sein Herz bedrückt hatte, das drängte gewaltsam nach Aussprache, grade als sich herausgestellt hatte, daß die Sorgen umsonst gewesen waren. So erweist sich auch von hier aus der 1. Thess.-Brief als ein ganz persönlicher Erguß all dessen, was Paulus auf dem Herzen trug, wunderbar in der Verbindung von Herzensaussprache und Lehrhaftigkeit, die erste Wiederaufnahme seiner seelsorgerlichen Bemühungen, von denen er I 2_{12} redet.

6. **Die Priorität von I Th.** Entgegen diesen für einen möglichst frühen Ansatz des I Thess.-Br. geltend gemachten Beobachtungen hat eine kleine Zahl von Exegeten dem II. Brief die Priorität zusprechen wollen. Hugo Grotius[2] sah darin ein noch vor der eignen Wirksamkeit des Paulus in Thess. von Asien aus an einen Kreis christgläubiger Juden in Thess., Jason und seine Freunde, gerichtetes Ermunterungsschreiben. Ewald[3] und Laurent[4] dachten ihn von Beröa aus verfaßt, weil Paulus bei der I 2_{17}ff. bezeugten brennenden Sehnsucht nach den Thess. nicht lange gewartet haben werde mit Nachricht; Joh. Weiß läßt ihn von einem 2. Aufenthalt in Athen aus (s. ob. S. 14_4) dem Timotheus nach Thess. mitgegeben werden[5]. Die Gründe, auf die man sich dafür stützt, sind folgende: 1) die Notiz über eigenhändige Unterschrift II 3_{17} habe nur Sinn, wenn es der 1. Brief an diese Gemeinde war; 2) I 4_{11} *καθὼς ὑμῖν παρηγγείλαμεν* (aor., dagegen II 3_{10} impf.) weise direkt auf II 3_{4-15} zurück; 3) die *θλίψεις* der Gemeinde seien in II 1_4ff. als gegenwärtig, in I 2_{14}. 3_3. 1_6 als vergangen behandelt; 4) die wörtliche Übereinstimmung von II 3_8 und I 2_9 erkläre sich aus dem feierlichen Charakter in II, der Paulus eben im Gedächtnis geblieben sei; 5) *εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν* II 1_3. 2_{13} weise auf künftigen Dank (?), *εὐχαριστοῦμεν* I 1_1. 2_{13} (3_9) weise zurück; 6) II 2_{1-12} werde von den eschatologischen Ausführungen in I 4_{13}ff. 5_1ff. vorausgesetzt, speziell wegen II 2_5 sei das Dazwischentreten anderer eschatologischer Belehrungen nicht wahrscheinlich; 7) die Gemeinde erscheine bei I in allem älter, vorgeschrittener; II 1_{11}. 2_{14} werde als ihre Bestimmung

1. S. den Exkurs zu 2_{13}. — Hier liegt der Anlaß zu den unglücklichen Versuchen von A. Ritschl (Hall. allg. Lit.-Ztg. 1847, 125) und R. A. Lipsius (StKr 1854, 905 ff.), eine antijudaistische Polemik in I Th nachzuweisen, wodurch (im Tübinger Schema) die Echtheit des Schriftstücks gerettet werden sollte.

2. Commentatio ad loca Nov. Test. quae de Antichristo agunt 1640 = Opera theologica, Basel 1732, IV 457 ff.; vgl. Appendix, ebd. 475; außerdem annotationes, ebd. III 936 ff. = ed. de Windheim 1756, II 715; gegen Gr. schrieben H. Morus, Sam. Basnage, Jo. Fabricius u. a.; vgl. unten S. 53_3.

3. Jahrb. der bibl. Wissensch. 1851, 250; 1860, 241; Sendschreiben des Ap. P. 1857, 17; Gesch. des apost. ZA. 1858, 455.

4. StKr 1864, 497 ff.; NTliche Studien 1866, 49 ff.

5. ThLZ 1893, 395 f.

genannt, was I 2 19f. als schon verwirklicht lobe; II 3 7 werde sie an das Beispiel der Apostel gewiesen, I 1 6 ihr bestätigt, daß sie dies befolgt habe, und sie selbst schon als Vorbild hingestellt.

Diesen Vergleichspunkten von meist sehr zweifelhaftem Wert hat man folgende gegenübergestellt: 1) II selbst gibt sich als 2. Brief; schon mit 2 2. 15. 3 17 wird auf I zurückgewiesen; 2) in I 1 2ff. richtet sich der Dank auf die Gemeindegründung, in II 1 3ff. auf ihr Wachstum; 3) II 1 4 setzt „Gemeinden" in Achaia voraus, I 1 7 redet nur erst von „Gläubigen" (vgl. I 4 10 „alle Brüder in ganz Macedonien"); 4) II wäre, wenn vor I geschrieben, bei der Aufzählung der Beziehungen zwischen Paulus und Thess. I 3 1ff. nicht zu übergehen gewesen; 5) wozu überhaupt all diese Erinnerungen an sein Dortsein und was darauf folgte, wenn inzwischen schon ein Briefverkehr stattgefunden hatte? 6) II stand nach I auch in Marcions Kanon, der nicht das Prinzip des Umfangs zu Grunde legt (Zahn); ausschlaggebend aber 7) II stellt sich von wenigen Stellen abgesehen durchweg als eine teils erweiternde, teils steigernde Wiederholung von I dar (Holtzmann). Dies rein literarische Argument bleibt auch in Kraft, wenn die Unechtheit eines der beiden oder beider Briefe den konkreten Zügen ihre Beweiskraft nimmt, also auch gegen Baur[1], der die Priorität von II bei Annahme der Unechtheit beider Briefe behauptete.

7. Der II Thess.-Brief. Die Echtheit des II Th.-Briefes vorausgesetzt, ist die weitere Entwicklung des Verkehrs zwischen Paulus und der Gemeinde etwa folgendermaßen zu denken: der I Brief kommt (durch welchen Boten, wissen wir nicht) nach Thessalonich; statt hier die gespannte Enderwartung zu dämpfen und zu beruhigen, wirkt er das Gegenteil: Paulus' Wort, daß der Tag des Herrn komme wie ein Dieb in der Nacht (I 5 2), wird für Schwärmer Anlaß zu der Behauptung, er sei schon da (II 2 2). Ob man sich dafür noch auf Offenbarungen, auf mündliche Nachrichten von Paulus her berufen oder gar gefälschte schriftliche Äußerungen desselben vorgewiesen hat, wird nicht klar: Paulus selbst kann es sich nur unter letzterer Annahme erklären, daß die Wirkung seines Briefes der beabsichtigten so entgegengesetzt war, daher das Echtheitskennzeichen seiner eigenhändigen Unterschrift (II 3 17); aber die Tatsache, daß er mehrere Möglichkeiten offen läßt (II 2 2. 15), zeigt, daß er seiner Sache nicht gewiß war. Andere werden eben dadurch erschreckt und, im Hinblick auf ihre sittliche Unfertigkeit, unsicher in ihrer Heilsgewißheit. Paulus hört (durch wen, erfahren wir wiederum nicht) von den Verhältnissen in Thessalonich, die sich eher verschlechtert haben, und schreibt daher zur Korrektur des durch I hervorgerufenen Eindrucks alsbald einen neuen Brief. Dieser wäre uns in II Th erhalten.

Wiederum ist kein Anlaß, eine schriftliche Rückäußerung aus Thessalonich vorauszusetzen[2], auf die Paulus mit II antworte. Wohl aber müßte man,

---

1. Theol. Jahrb. 1855, 165; ihm folgen auch hierin van der Vies (vgl. S. 6 3) und Davidson, Introd. I 30ff. (1868).

2. So schon Tychsen 1796 (in Henkes Magazin VI 171ff.) s. z. II 2 1. Neuerdings Wohlenberg, um die Rückbeziehungen von II auf I zu erklären: Paulus beziehe

bei den nahen Berührungen, die zwischen II und I bestehen (s. u. S. 45) annehmen, daß Paulus sich bewußt eng an den früheren Brief angeschlossen habe. Ob es dabei genügt sich vorzustellen, wie Paulus, etwa im Gespräch mit Silvanus und Timotheus, sich dessen Inhalt und Ton nach Möglichkeit wieder ins Gedächtnis zurückruft, oder ob man die Hilfsannahme machen müßte, daß er entweder den Entwurf des Briefes noch bei sich gehabt, oder sich eine Abschrift desselben verschafft habe, das sei hier nur der Erwägung anheimgestellt.

Jedenfalls wäre — immer unter Voraussetzung der Echtheit von II — dessen Abfassung in zeitliche Nähe von I und also noch in den korinthischen Aufenthalt der Jahre 52—54 zu setzen[1].

Die meisten nehmen allerdings eine Zwischenzeit von einigen Monaten zwischen beiden Briefen an, weil von dem Verlangen des Apostels nach Thess. zurückzukehren keine Rede mehr ist und die Entwicklung in Thess. längere Zeit beanspruche. Zahn glaubt immerhin beide Briefe vor Act 18_{12} (Anklage des Paulus bei Gallio) setzen zu sollen. Ich sehe keinen Grund ein, mindestens 3 Monate in Anspruch zu nehmen (Wrede): für das Hin- und Hergehen der Boten sind 3 Wochen reichlich gerechnet; die Wirkungen des Briefes konnten sich in 8 Tagen zeigen: denn es handelt sich nach der üblichen Annahme doch nur darum, daß Paulus' warnendes Wort vom Kommen der Parusie wie der Dieb in der Nacht (I 5_2), durch Schwärmer mißdeutet wurde dahin, daß der Herrntag schon da sei und daß ebendadurch die exaltierte Unordentlichkeit und Nichtstuerei statt sich zu bessern, nur noch gesteigert wurde. Also würden 1—2 Monate genügen[2].

Aber es fragt sich, ob II Th nicht als unecht ausscheidet, und dann ist auf alles, was wir über I hinaus von dem Verkehr des Apostels mit der Gemeinde festzustellen suchten, zu verzichten. Das einzige, was wir dann über Apg 17 hinaus noch wissen, ist, daß Paulus Thessalonich auf seiner 2. und letzten europäischen Reise im Herbst 57 und Frühjahr 58 noch 2mal berührte (Apg 20_{1-3}), und daß die dortige Gemeinde in der Kollektengesandtschaft durch Aristarch und Secundus vertreten war (20_4). Die Notiz von der mehrmaligen Sendung einer Unterstützung seitens der Philipper nach Thessalonich Phl 4_{16} wird doch auf die erste Anwesenheit zu beziehen sein.

4. Die beiden Briefe nach Inhalt und Charakter.

1. Bedeutung der Thess.-Briefe. Die beiden Thessalonicherbriefe

---

sich gar nicht direkt auf I, sondern auf die Antwort der Thessalonicher auf I; ähnlich schon Bacon (vgl. S. 19_3).

1. Auch für II geben die subscr. meist Athen an: AB^c^KPLς boh philox; — peš nennt (wie philox bei I) Laodicea, die ps.-athan. Synopse, die als *ὑπόθεσις* in den meisten Hdschrr. steht, Rom — jenes aus Kol 4_{16}, dies aus der subscr. von Kol oder Phl übertragen; mit Kol hängt auch die Nennung des Tychicus (peš boh) und Onesimus (lat.) als Überbringer zusammen; aus II 1_1 selbst waren nur Silvanus und Timotheus (so min 138) herauszulesen.

2. Milligan XXXVIII denkt daran, daß derselbe Bote, der I beförderte, die Nachrichten zurückbrachte, die II veranlaßten.

gehören zu den kürzesten Schreiben des Apostels (deshalb auch stehen sie am Schluß der Gemeindebriefe in der Sammlung, welche sich durchsetzte)[1]. Die Stichometrie des „Euthalius“ gibt ihnen 193 und 106 Stichen (d. h. zusammen etwa so viel wie Gal mit 293)[2]. Die neuere Theologie hat bei der Kürze obendrein über Bedeutungslosigkeit des Inhalts Klage geführt. Allerdings lehrhaftes ist – von dem eschatologischen abgesehen, an dem man Anstoß nahm – recht wenig vorhanden. Die übliche Teilung der paulinischen Briefe in einen dogmatischen und einen paränetischen Teil wird schon hieran zu schanden. Aber für den, dem nicht nur an der apostolischen Lehre, sondern an dem Missionar Christi mit all seinem frommen Denken und Empfinden liegt, ist hier der Herzschlag paulinischen Lebens und Liebens besser zu belauschen wie in den großen Kampf- und Lehrschreiben an die Galater und Römer oder dem Dokument apostolischer Gemeindeordnung, das sich uns im I Kor.-Br. darstellt.

2. Inhalt von I Th. Paulus hat Gelegenheit gefunden mit der vor wenigen Wochen von ihm begründeten, dann allzurasch verlassenen Gemeinde in brieflichen Verkehr zu treten, nachdem ihm soeben durch Timotheus die beruhigende Nachricht zu teil geworden ist, daß die Gemeinde in ungeminderter Festigkeit und treuer Anhänglichkeit zu ihm fortbesteht. Das ist das Motiv, aus dem heraus der I Brief ganz zu begreifen ist. Paulus hat Wochen banger Angst durchgemacht: ob die Gemeinde auch Stand halten werde, ob nicht die Verfolgung, die ihn vertrieb, auch die Gemeinde sprengen werde, ob nicht seine Flucht, sein Fernbleiben ihm mißdeutet und mit der Diskreditierung seiner Persönlichkeit auch das Evangelium, das er gebracht, in Zweifel gezogen werden könne. Die Sorge war grundlos gewesen: Timotheus hatte gemeldet, daß die Gemeinde treu stand zu ihrem Christenglauben und treu zu ihrem Apostel. So löst sich die Spannung von selbst in überquellendem Dank, nicht an die Gemeinde, sondern an Gott, dessen Gnade ihm all diese Freude und Beruhigung schenkt – das ist die fromme Beurteilung, die allen Äußerungen des Apostels ihren eigenen Stempel gibt. Zwar mit einer Danksagung zu beginnen, das gehört zum Briefstil. Aber hier überwiegt das Dankgefühl so, daß die größere Hälfte des Briefchens (Kap. 1 – 3) davon getragen wird (vgl. 1_{3}. 2_{13}. 3_{9}). Paulus beginnt aber nicht gleich wie etwa II Kor 1_{8}f. mit der neuesten frohen Erfahrung, unter deren unmittelbarem Eindruck er eben steht – darauf kommt er erst 3_{6}ff. –, sondern er holt weit aus (das ist so seine Art; vgl. die autobiographische Skizze Gal 1_{11}ff., die religionsgeschichtliche Röm 1_{18}ff.): seine Gedanken gehen zunächst zurück zu der Zeit, da seine Predigt die Gemeinde in Thessalonich sammelte: wie hatte sich da Gottes Wort mächtig erwiesen! welchen Erfolg hatte er gehabt! wie war die Aufnahme so freudig gewesen bei aller Drangsal! greifbar hatte sich das Wirken des h. Geistes gezeigt (1_{5}f.)! Die junge Gemeinde war bald ein Mittelpunkt für Verbreitung christlichen Glaubens geworden (1_{7}f.),

1. Th. Zahn, Gesch. des NTl. Kanons II 344 ff.
2. Zahn a. a. O. 394. (Die Zeilen in Nestles NT haben Stichenlänge; hier sind es 210 und 114, eine Differenz, die sich durch Absätze und Spatien erklärt.)

vorbildlich und überall bekannt durch ihren Eifer Gott zu dienen und durch die Begeisterung, mit der sie dem Kommen des Herrn entgegensah (1 9f.). Dies alles ein glänzendes Lob der Gemeinde, vor allem aber ein Preis Gottes, der dies in ihnen gewirkt und damit erwiesen, daß er sie von Ewigkeit schon in Liebe sich erwählt hatte (1 4).

Aber bei all diesem Dank meldet sich doch die Sorge, die Paulus auszustehen gehabt hatte: ob man ihn nicht nach seiner raschen Flucht für einen Betrüger, einen jener vielen wandernden Goëten angesehen haben möchte, die mit vermeintlicher Religionspredigt und philosophischer Rederei die Leute nur auszubeuten suchten[1]. So wird der Gedanke an seinen Aufenthalt bei ihnen eine Apologie seines Verhaltens: sie selbst müssen es ihm bezeugen, daß er nicht Schmeichelrede bei ihnen geführt, nicht unreine Geldgier, auch nicht eitle Ruhmsucht ihn getrieben hat (2 5f.); Liebe, wie sie nur eine Mutter zu ihren Kindern hat, hat er sie fühlen lassen, hat sich selbst ihnen ganz zu eigen gegeben, hat um jede Beschwerung zu vermeiden sich seinen Lebensunterhalt mit eigner Hände Arbeit mühsam verdient (2 7ff.), und als sie gewonnen waren, als sie zu selbständigem Glauben gekommen waren, da hat er väterlich ihre Erziehung sich angelegen sein lassen, daß sie würdig wandelten des hohen Zieles, zu dem Gott sie berufen hatte (2 10ff.). Mit einem Wort, er ist ganz von der Sache, ganz von seiner Verantwortlichkeit vor Gott hingenommen gewesen, nicht von egoistischen Motiven (2 3f.), wie sich denn auch seine eigne Freudigkeit zur Predigt nach den schweren Erfahrungen in Philippi nur aus einer Gotteswirkung begreift (2 1f.).

Daß es eine Gotteskraft war, die in seiner Mission wirksam wurde, das haben sie durch die Art ihrer Annahme des Evangeliums anerkannt (2 13), aber auch im folgenden weiter erfahren: denn woher anders hätten sie die Kraft gefunden, die Drangsale so freudig auszuhalten, die nun über sie hereinbrachen (2 14)? — übrigens nicht über sie allein; die Christengemeinden Palästinas haben ja gleiches erfahren; die Juden sind immer und überall der christlichen Mission zuwider; aber dafür trifft sie auch Gottes Zorn — eine Digression, die zwar zur Beruhigung der Leser dienen kann, sich aber doch wieder nur aus den persönlichen Erfahrungen des Apostels erklärt (2 14—16).

So sind die Gedanken des Apostels schon von der Zeit seines Aufenthaltes bei den Lesern auf die Zeit der Trennung weiter geschweift. Jetzt drängt es ihn, der geliebten Gemeinde auszusprechen, was er während dieser empfunden hat: die brennende Sehnsucht sie wiederzusehen, die vergeblichen Versuche zu ihnen zurückzukehren (2 17ff.). Was mußten doch die Christen Thessalonichs gedacht haben, wenn sie hörten, wie er flüchtig von Ort zu Ort gejagt wurde immer weiter fort von ihnen: war dieser Mann der Drangsal wirklich ein Apostel Gottes, ein Missionar des himmlischen Herrn Christus (3 3f.)? Geschah ihm auch nichts unerwartetes, hatte er ihnen alles vorausgesagt, wie leicht konnte doch der allzeit geschäftige Teufel dies benutzen, um das schön begonnene Werk des Apostels zu zerstören (3 5). Diese

1. Vgl. oben S 1—6.

Sorge hatte den Apostel gequält, dessen Liebe zu der Gemeinde ja nicht eine flüchtig vorübergehende, sondern in dem Ausblick auf die Parusie des Herrn, das Endgericht mit dem Lohn aller Arbeit und Mühsal und die ewige, unlösbare Wiedervereinigung wurzelnde war (2_{19}f.). Darum hatte er das Opfer gebracht, sich des treuen Reisegefährten zu entäußern, um der Gemeinde eine Stärkung zu teil werden zu lassen und zugleich, um sichere Kunde von der Gemeinde zu erlangen (3_1f. $_5$).

Und nun hat (damit erst ist die Gegenwart, unter deren Eindruck Paulus schreibt, erreicht) Timotheus die beste Kunde gebracht (3_6), und das Herz des Apostels quillt, aller Sorgen ledig, über von Dank an Gott, der ihm durch diese Gemeinde solchen Trost geschenkt hat (3_7ff.). – Leben nennt er es im Gegensatz zu der tötenden Sorge (3_8), Freude im Gegensatz zu der Drangsal und Not, die ihn sonst umgibt: Leben und Freude, zwei der höchsten Heilsgüter, die das Christentum den Menschen bringt und für die Zeit der Vollendung verheißt. Aber dieser Dank setzt sich unwillkürlich um in eine Bitte: jetzt grade, wo so gute Nachrichten gekommen sind, ist der Wunsch, die Gemeinde wiederzusehen, erst recht rege geworden; möge Gott ihm diesen erfüllen, und ihm damit zugleich Gelegenheit gewähren, der Gemeinde noch zu leisten, was an ihrer Glaubenserziehung fehlt (3_{10}f.). Wie es aber auch komme: der Apostel vertraut die Gemeinde Gottes Leitung und Erziehung an, daß sie in den rechten Stand gesetzt werde für die Parusie des Herrn (3_{12}f.). So klingt das Ganze aus in ein Gebet; die Danksagung in Fürbitte.

Streng genommen ist das alles der einleitende Teil, den man sonst bei den Paulusbriefen als „Danksagung" bezeichnet. Aber Paulus arbeitet nicht nach einem Schema: er hat in dem Überschwang seines Empfindens in diese Danksagung alles hineingelegt, was er an Liebesbeteuerung und Selbstrechtfertigung seiner Gemeinde gegenüber auf dem Herzen hatte. So kann er nun gleich zu dem Schlußteil übergehen, worin er gerne zusammenfaßt, was ihm an Mahnungen nötig erscheint. Denn bei aller Überschwänglichkeit seines Gefühls ist Paulus doch ein ruhiger Beobachter und nüchterner, gelegentlich fast doctrinärer Erzieher seiner Gemeinden.

So beginnt, vorbereitet durch die Worte *καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν* 3_{10}, mit *λοιπὸν οὖν* 4_1 der 2. Hauptteil, nicht als ethischer neben dem dogmatischen, sondern als paraketischer, handelnd von dem was der Gemeinde noch Not tut neben dem apologetischen, der von den Beziehungen des Apostels zur Gemeinde gehandelt hatte. Offenbar hatte Timotheus neben dem allgemeinen günstigen Urteil einige kleine Schäden beobachtet, die der Apostel zu bessern sich beeilt. Paulus erinnert zunächst die Gemeinde an gewisse sittliche Grundforderungen, die er in dem Begriff der Heiligung, des Andersseins, zusammenfaßt: geschlechtlich und geschäftlich sich rein halten (4_{1-8}); man darf daraus kaum auf schwere Mißstände in der Gemeinde schließen: in der Atmosphäre einer damaligen Großstadt war zu solcher Warnung immer Anlaß. Für die positive Hauptforderung des Christentums, die Bruderliebe, bedarf die Gemeinde keiner weiteren Ermahnung (4_9f.); wohl aber gilt es diese gegen Ausbeutung sicher zu stellen: es zeigen sich

Spuren eines exaltierten Christentums, das die Handarbeit verachtend, sich in die öffentlichen Angelegenheiten mengend, die Gemeinde nach außen diskreditiert und die betreffenden in Mangel und damit in soziale Abhängigkeit bringt[1]. Mit einem schlichten „Wir ermahnen euch, liebe Brüder" glaubt Paulus hiergegen hinreichend ankämpfen zu können (4 11f.).

Viel wichtiger ist ihm, die Gemeinde zu beruhigen, deren Liebe den Tod einiger Mitglieder schwer empfand: sollten diese der seligen Teilnahme an der Parusie des Herrn und seinem Reiche verlustig gehen? Paulus antwortet, auf ein (ihm durch Offenbarung zuteilgewordenes) Herrnwort gestützt, zuversichtlich: Nein. Gott läßt keinen zu kurz kommen; er hat Mittel und Wege, alle Christen gleichzeitig zu beseligen: die Toten erweckt er dazu aus den Gräbern, gemeinsam mit den Überlebenden entrückt er sie dann dem kommenden Herrn entgegen in die Luft, zu ewig währender Vereinigung (4 13–18). Was dieser Darlegung ihre besondere Lebhaftigkeit gibt, das ist die Selbstverständlichkeit mit der Paulus sich zu denen rechnet, die die Parusie noch erleben: mögen noch Jahre darüber hingehen – er braucht Jahre zur Erfüllung seiner gewaltigen Missionsaufgabe –: diese Generation sollte es erleben, dessen war er gewiß, so hatte es der Herr gesagt (Mc 9 1). – Und ob es wirklich noch viele Jahre dauern sollte? Paulus will von irgendwelcher Berechnung nichts wissen: worauf es allein ankommt, das hat er den Thess. gesagt und wiederholt es jetzt: der Herrntag kommt wie ein Dieb in der Nacht (auch dies ein Herrnwort) – überraschend doch nur für die unvorbereiteten. Darum gilt es vorbereitet zu sein. War das die Gemeinde nicht? Es scheint, daß Paulus hier nach 2 Seiten warnen möchte: neben der Mahnung zu wachen, steht die zum nüchtern sein; übergroße Erregtheit ist ebenso gefährlich wie geistliche Trägheit. Aber Paulus macht aus beidem nicht viel: er ist überzeugt, daß alle Glieder der Gemeinde zum Heile bestimmt sind, und daß bei der Vereinigung mit dem Herrn keiner vermißt werden wird, sowenig von den Lebenden wie von den Verstorbenen. Mit einer schlichten Mahnung ist auch dies für ihn erledigt (5 1–11). Es kennzeichnet des Apostels Vertrauen zur Gemeinde, daß er am Schluß dieser beiden Abschnitte der Gemeinde selbst die Aufgabe zuweist, seine kurzen Worte zu gegenseitigem Trost und Erbauung weiter auszuführen (4 18. 5 11).

Den Schluß machen einige Anweisungen für das Gemeindeleben: Anerkennung aller der Gemeinde geleisteten Dienste, Zucht, Trost, Hilfe allen Unordentlichen, Zaghaften, Schwachen gegenüber (5 12ff.). Christlicher Verzicht auf Vergeltung des Unrechts, fröhliches Christentum, eifriges Gebetsleben, Pflege der Geistesgaben bei vorsichtiger Prüfung der Geistesäußerungen – das sind die Hauptpunkte, die Paulus geltend macht (5 15–21). In dem Gebetswunsch, daß Gott sie ganz heilige und so zur Parusie vorbereite, klingt auch dieser Teil aus (5 22f.). Die üblichen persönlichen Bemerkungen, Bitte um Fürbitte, Grüße, Segenswünsche schließen den Brief (5 25ff.).

3. Beurteilung von I Th. Rein formal betrachtet ist ein Schriftstück,

---

1. S. den Exkurs zu 4 12.

das nur aus Einleitung und Schluß besteht, ein Monstrum — oder ein Torso. Aber wer wollte an dem I Thess.-Brief etwas vermissen, wenn man nicht von einem apostolischen Schreiben verlangt, daß es allemal eine dogmatische Abhandlung über irgendeinen Gegenstand christlicher Lehre enthält? Paulus hat alles gesagt, was er für diesmal seiner Gemeinde gegenüber auf dem Herzen hatte; das ist das Wesen eines Briefes. Und wie reich ist der Inhalt! Da ist kein Füllwort: jedes Wort ein Gedanke; jeder Satz ein Schatz. Wahrlich die ersten Leser hatten genug an diesem Briefe, ihn nicht einmal nur, sondern immer wieder in der Versammlung vorzulesen, bis sie ihn alle fast auswendig kannten!

Wie schlicht ist dabei der Stil, und doch so voller Feinheiten (s. u. 5)! Besondere Beachtung verdient die stark religiöse Färbung einerseits (man hat 36 *θεός* gezählt, daneben 29 Hinweise auf den *κύριος* Jesus Christus; immer wieder geht der Apostel in den Gebetston über 1 2. 2 12. 3 11. 5 23); andrerseits die lebhafte Heranziehung der Gemeinde: 14 mal braucht Paulus die Anrede *ἀδελφοί*[1]; *καθὼς οἴδατε* 1 5. 2 1. 5. 3 3. 4 2, *ὑμεῖς μάρτυρες* 2 10, *μνημονεύετε* 2 9, im 2. Teil *καθὼς καὶ ποιεῖτε* 4 1. 10. 5 11.

4. Disposition von I Th. Es ist eine mißliche Sache, für ein nicht nach Disposition gearbeitetes Schriftstück eine solche nachzuliefern[2]. Indertat weichen die Versuche beträchtlich von einander ab. Und doch ist Paulus ohne es zu wollen ein so feiner Dialektiker, daß seine Gedanken, auch ohne prämeditierte Disposition meist in wohldisponierter Form erscheinen. Obendrein hat Paulus, so wenig er Schönredner sein will, so viel Sinn für die Form, daß er Gedankenabschnitte auch formal immer markiert, oft in einem gewissen Parallelismus. So klingen die beiden Teile, in die der Brief zerfällt, aus in einen Gebetswunsch: 3 11—13. 5 23 f.; so markiert er 4 18. 5 11 zwei Unterteile durch die gleiche Schlußmahnung. Es wird also auch nicht bedeutungslos sein, wenn 2 10 und 13 *ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν* auftaucht, so gewiß 3 6. 9 wieder an 1 3 erinnert. Auf derartige Beobachtungen gestützt, versuchen wir folgende Disposition[3].

Grußüberschrift — 1 1
I. einleitender Teil in Form der Danksagung für den guten Christenstand der Leser — 1—3
a. im Rückblick auf die Zeit der Gemeindegründung — 1 2—10
Paulus' Verhalten bei der Missionspredigt — 2 1—9
Paulus' Verhalten den Gläubigen gegenüber — 10—13
im Rückblick auf die nachfolgende Zeit der Verfolgung — 14—16

1. Vgl. zu I 14.
2. Vgl. die guten Bemerkungen bei Bornemann 39 ff. besonders gegen die übliche Teilung in rein persönlich und dogmatisch-ethisch. S. die Dispositionen bei Bacon, introd. 72; C. R. Gregory, Einleitung 1909, 656 f.
3. Von der Bornemannschen unterscheidet sich die hier gebotene durch weniger thematische Art: sie nimmt mehr auf das Geschichtliche Rücksicht. Bornemann teilt: I. Der Apostel und seine Gemeinde: 1) dankbare Anerkennung, 2) heilige Erinnerung, 3) herzlicher Wunsch; II. Die Gemeinde und ihre Aufgaben und Gaben: 1) Heiligung, 2) Hoffnung, 3) Ordnung.

b. Paulus' Verhalten seit der Trennung — 2_{17} — 3_5
seine Sehnsucht 2_{17}, Versuch der Rückkehr 2_{18}ff.,
Sendung des Timotheus 3_{1-5}
im Hinblick auf den jetzigen Zustand nach Timotheus' Bericht — 3_{6-10}
Abschluß: Gebet und Fürbitte — $_{11-13}$

II. Schlußteil: Paränese

a. Mahnungen sittlicher Art für die Einzelnen — 4_{1-12}
b. (eschatologische) Beruhigung betreffs der Verstorbenen — 4_{13-18}
c. (eschatologische) Ermunterung zur Wachsamkeit und Nüchternheit — 5_{1-11}
d. Mahnungen sittlicher Art für das Gemeindeleben — 5_{12-22}
Abschluß: Fürbitte — 5_{23}f.
Grüße u. s. f. — 5_{25-28}

5. Voraussetzungen von II Th. Weniger einfach ist es, den II Thessalonicherbrief recht zu charakterisieren und zu disponieren. Zunächst fehlen uns hier schon einige Prämissen zum sicheren Verständnis. Die Echtheit vorausgesetzt, muß als Anlaß vermutet werden, daß Paulus über Erscheinungen in Thessalonich hörte, die ihm höchst unwillkommen waren. Dabei berief man sich in Thessalonich augenscheinlich auf ihn sowohl für die ungestüme Erwartung des Endes als für die daraus entspringende nichtstuerische Vielgeschäftigkeit. Paulus kann aber dies nicht als Wirkung seines Schreibens anerkennen, er fühlt sich durchaus dafür nicht verantwortlich, sondern führt es auf irgendwelche fremde Beeinflussung unter Mißbrauch seines Namens zurück. Daher die mit einer gewissen Unsicherheit vorgetragene Vermutung, es sei ein Brief untergeschoben, dem gegenüber II die authentische Äußerung des Apostels sein will.

II Th ist aber nur ganz zu verstehen, wenn man neben der bisher allein beachteten Wirkung des I Briefes, daß er durch 5_1ff. die Erregung steigerte, daher das unordentliche Wesen zunahm, noch eine 2. Wirkung ins Auge faßt: daß er bei manchen Gliedern der Gemeinde die Heilsgewißheit, die Zuversicht Anteil an dem Heil zu erlangen, erschüttert hatte. Das konnte von derselben eschatologischen Partie (5_1ff.) mit ihrer Warnung vor falscher Sicherheit ausgehen (5_2f. $_6$). Paulus hatte wiederholt betont, daß die Christen bei der Parusie untadelig sein müßten (I 3_{13}. 5_{23}, vgl. 2_{12}. 4_7f.). Bei einer Gemeinde, die so feinfühlig und erregbar war, daß sie bei Todesfällen einzelner Mitglieder gleich um deren Teilnahme am Heil bangte, begreift es sich, daß die überspannte Parusieerwartung, wie sie die einen zu aufgeregter Vielgeschäftigkeit brachte, bei andern in Zweifel umschlug, ob sie auch genug darauf gerüstet seien, wirklich wach und nüchtern, wie der Apostel es verlange, ob nicht vielleicht die Parusie manchem wider Erwarten zum Gericht werden müsse, statt ihm das Heil zu bringen. Aus dieser in *θροεῖσθαι* 2_2 angedeuteten Stimmung begreift sich 1) die überschwängliche Anerkennung ihrer Fortschritte in Glaube und Liebe 1_3 sowie die Fürbitte 1_{11} — die Gemeinde bezw. der erstere Teil in ihr ist, in vollem Kontrast zur Korinthergemeinde, mit sich selbst nicht zufrieden, der Apostel beruhigt sie; 2) die

Schilderung des Endgerichts 1 8ff. mit der scharfen Scheidung der Leser als Christen von den Nichtchristen (mit der sonst bedeutungslosen Zwischenbemerkung 1 10: ihr gehört zu den Gläubigen); 3) die Darlegung der Verblendung der Ungläubigen durch die Lügenwunder des Antichrist 2 9ff., ein Abschnitt, dessen Ausführlichkeit und Stellung aus der eschatologischen Erörterung heraus nicht zu verstehen ist; 4) die starke Betonung der göttlichen Erwählung 2 13ff. und göttlichen Bewahrung der Leser 3 3. 5.

Aus dieser doppelten Wirkung des I Briefes auf die verschiedenen Glieder der einen Gemeinde erklärt sich eine gewisse Unbestimmtheit und Unsicherheit im II., die man oft als Zeichen mangelnder persönlicher Beziehungen, d. h. der Unechtheit gedeutet hat. Die Informationen des Apostels über die Gemeinde sind offenbar derart, daß er ein Schreiben für unbedingt erforderlich hält, ohne doch seiner Sache recht sicher zu sein, wie er die Gemeinde anfassen, wie er dem Brief die beabsichtigte Wirkung sichern soll. Einerseits überbietet er sein voriges Schreiben, das ihm noch wohl in Erinnerung ist, durch Beteuerungen seiner Zufriedenheit mit ihnen, seiner Zuversicht, daß ihnen allen das Heil zuteil werden wird, andrerseits korrigiert er sich selbst, indem er die Enderwartung dämpft und dem unordentlichen Wandel gegenüber ganz energische Töne anschlägt.

6. Inhalt von II Th. So beginnt er auch hier mit der üblichen Eingangsdanksagung (1 3f.), läßt sich aber von dieser sofort auf die Bedrängnis der Gemeinde und Gottes ausgleichende Gerechtigkeit dabei leiten (1 5f.), was zu einer großartigen Schilderung des Weltgerichts führt (1 7—10) und schließlich in die Fürbitte um Bereitung der Leser zur Teilnahme an dem ihnen bestimmten Heil ausklingt (1 11f.), das ganze eine einzige hochfeierliche Periode[1].

Nun folgt das Hauptstück des Briefes, die Erörterung der Parusie 2 1 nach 2 Seiten — falscher Überspanntheit gegenüber die Darlegung: noch ist der Herrntag nicht da (2 2): erst Abfall und Widerchrist (2 3f.) — jetzt schon wirksam, doch noch zurückgehalten (2 5ff.), losbrechend wenn der Riegel fällt, aber dann auch durch des Herrn Parusie alsbald vernichtet (2 8); nur den Ungläubigen dienen die Scheinerfolge und Lügenwunder des Widerchrists zur Verblendung und Verstockung (2 9—12); klingt schon hier neben dem Tone „noch nicht" der andere kräftig mit: „Christus triumphiert und nur den Ungläubigen wird's zum Verderben", so wird nun zum andern falscher Ängstlichkeit gegenüber die Sicherheit der göttlichen Erwählung zum Heile, die seitens der Menschen nur ein Festbestehen verlangt, energisch betont (2 13f.) Wiederum klingt es aus in Fürbitte (2 16f.)[2].

Hieran reiht sich, mit *τὸ λοιπὸν* als solcher eingeführt, der Schlußteil: die Mahnungen, zunächst zur Fürbitte für die Mission und den Apostel speziell (3 1f.): der rasche Fortschritt des Evangeliums steht in ursächlichem Zusammenhang zum Eintreten der Parusie. Wieder tritt dabei der Gegensatz zwischen

1. Dies spricht dafür c. 1 als Eingang, nicht als 1. Teil (Bornem.) zu betrachten.
2. Gegen die von vielen Exegeten beliebte Verbindung des Abschnitts 2 13—17 mit 3 1ff. spricht formal das *τὸ λοιπόν* 3 1, sachlich die enge Gedankenverbindung zwischen 2 13—17 mit 2 1f. 9ff.

Ungläubigen und Gläubigen, d. h. den Lesern hervor, und in losem Gedankenübergang kommt der Apostel auf deren Bewahrung und Befestigung, wobei sie nur in ihrem Tun fortzufahren brauchen (3_{3}f.).

Die 2. Mahnung betrifft die Unordentlichen $3_{6.\,11}$: ihnen gegenüber wird die Gemeinde zu energischem Vorgehen und scharfer Absonderung angehalten ($3_{6.\,12}$ff.); dem Apostel liegt daran klarzumachen, wie sehr jene mit ihrem Verhalten in Widerspruch treten zu ihm, seinem Verhalten und seinen Lehren (3_{7-10}). Andrerseits will er nicht nur sie als Brüder behandelt wissen (3_{15}), sondern hält auch die Gemeinde an zu freudiger Unterstützung der Bedürftigen (3_{13}). Wie die erste Mahnung in 3_{5}, so klingt auch diese in Fürbitte zu dem Herrn des Friedens aus (3_{16}).

Den Schluß machen die üblichen persönlichen Bemerkungen. Grüße, diesmal vermehrt um den Hinweis auf die eigenhändige Unterschrift als Echtheitszeichen (3_{17}f.).

7. Disposition von II Th. Man hat hier mit mehr Recht als bei I über Mangel an klarer Disposition geklagt. Im Hinblick auf 2_{13} könnte man ähnlich wie bei I die ganze erste Hälfte als einleitende Danksagung fassen; aber dies Moment tritt hier lange nicht so hervor wie bei I, obwohl die Eingangsperiode 1_{3-12} mit dem Hauptstück 2_{1-17} auch inhaltlich eng verbunden ist. 2_{1} macht doch einen tiefen Einschnitt, fast ebenso wie 3_{1}, wo klar der Schlußteil beginnt[1]. Unter Berücksichtigung der besonders durch die Fürbitte markierten formalen Gliederung wird man also etwa folgendermaßen disponieren können.

Grußüberschrift $1_{1.\,2}$

Einleitende Danksagung: der auch in Drangsal bewährte Glaube der Leser ist bei Gottes ausgleichender Gerechtigkeit ein Unterpfand ihrer Teilnahme am Heil, wenn beim Endgericht die Ungläubigen dem Verderben verfallen 1_{3-12}

I. Hauptteil: von der Parusie
- a. sie ist noch nicht da 2_{1-11}
- b. sie ist den Gläubigen zum Heil $_{13-15}$
  - Abschluß: Fürbitte $_{16}$f.

II. Schlußteil: Paränese
- a. Mahnung zur Fürbitte 3_{1-5}
- b. Mahnung zu energischer Zurechtweisung der Unordentlichen $_{6-15}$
  - Abschluß: Fürbitte $_{16}$
  - Grüße u. s. f. $_{17}$f.

In dem Kodex B fallen auf I Th Kapp. 86–89, II Th Kapp. 90–93 der alle Paulusbriefe umfassenden Teilung. Die meisten griechischen Handschriften haben für I 7, für II 6 Kapitel. In der Euthalianischen Leseordnung bildet jeder der beiden

1. Bornemanns Dreiteilung: ihre christliche Treue, christliche Hoffnung und christliche Haltung schmeckt zu sehr nach modern-homiletischer Kunstform; ebenso die Unterabteilungen. 2_{13-17} von 2_{1-12} abzulösen und mit 3_{1}ff. zu dem prakt. Hauptteil zusammenzufassen (Schmiedel) verkennt den Gedanken nach Inhalt wie Form. Wenn Milligan $1_{3}-2_{17}$ als histor.-lehrhaften 1. Hauptteil zusammenfaßt, so verkennt er den Einleitungscharakter von 1_{3}ff. und den tiefen Einschnitt bei 2_{1}.

Briefe eine Lektion; in der von Gregory Textkritik I 355 publizierten fallen 10 + 5 Lektionen daraus auf die 23.–25. Woche nach Pfingsten, bei andern auf die 30.–33. Eine Gruppe der Vulg. Handschriften zählt 25 und 9 Abschnitte (genaueres hierüber wird die Oxforder Ausgabe bringen). Die jetzt übliche Kapiteleinteilung hat ihre endgiltige Form durch Stephan Langton ca. 1230 erhalten; die Verseinteilung stammt von H. Stephanus 1551.

5. Die Echtheitsfrage.

Während die Geschichte der beiden Thessalonicherbriefe innerhalb der biblisch-kirchlichen Überlieferung eine ganz gemeinsame ist – beide Briefe sind zusammen in den Kanon gekommen, haben immer (u. zw. in der Reihenfolge I II) nebeneinander gestanden, sind fast immer zusammen kommentiert worden – trennt sie die neuere Kritik scharf von einander.

1. Echtheit von I Th. Die Echtheit des I Thess.-Br. ist nur von den konsequentesten Tübingern und von den radikalen Kritikern bestritten worden, die überhaupt keine echten Paulusbriefe anerkennen. Bei den andern sicherten grade die Zweifel an der Echtheit von II die Echtheit von I[1].

Für Schrader und Baur, denen hierin nur Noack, Volkmar, van der Vies und Holsten folgten[2], ist es hauptsächlich das Fehlen der paulinischen Zentrallehren von der Glaubensgerechtigkeit samt der antijudaistischen Gesetzespolemik, das den kleinen I Th verdächtig macht. Baur klagt über „Bedeutungslosigkeit des Inhalts, Mangel an allem speziellen Interesse und an einer bestimmt motivierten Veranlassung"; er findet die vorausgesetzte Situation widerspruchsvoll (frühe Abfassung, längerer Bestand der Gemeinde), die Ausführung 2_{14-16} mit Gal 1_{13}. I Kor 15_9 unvereinbar, 4_{14-18} in Widerstreit mit I Kor 15, überhaupt aber I Th von I Kor und Apg abhängig, endlich in 5_{27} die Briefautorität betont, wie es nur in nachapostolischer Zeit möglich war. Dazu wollte Holsten, einer Andeutung Baurs folgend, in 1_3 eine Kombination von Off 2_2 und I Kor 13_{13} erblicken – also Unionspaulinismus!

Die Klagen Baurs zeigen nur das Unvermögen, die reiche Persönlichkeit des großen Apostels ganz zu verstehen: als ob er weiter nichts gewesen wäre als ein einseitiger antijudaistischer Polemiker. Für die Zartheit des Verhältnisses zu der Gemeinde, für die Kraft der eignen Frömmigkeit mit all ihrem Bangen und Hoffen, besonders für die eschatologische Bestimmtheit des Denkens und Fühlens bei Paulus fehlt hier alles Empfinden. Grade I Th ist so lebensvoll, so individuell konkret, wie man sich einen echten Brief nur wünschen kann. Das haben auch Tübinger wie Lipsius, Hilgenfeld, Pfleiderer

---

1. Vgl. die ausführlichen Analysen bei Bornemann 300–317; G. G. Findlay, Recent criticism of the epistles to the Thess. Exp. 1900, XII 251–261. Askwith a. a. O.

2. C. Schrader, Der Apostel Paulus V, 1836, 23 ff.; F. Chr. Baur, Paulus der Apostel J. Chr. 1845, 480 ff., Tüb. Theol. Jahrb. XIV 1855, 141–168 (gegen Lipsius); Noack, Ursprung des Christentums 1857, II 313 ff.; G. Volkmar, Mose Prophetie 1867, 114 ff.; A. B. van der Vies, De beiden Brieven aan de Thessalonicensen, historisch-kritisch onderzoek naar hunnen oorsprung 1865; C. Holsten, Zur Unechtheit des 1. Briefs an die Thess., Jahrb. f. prot. Theol. 1877.

anerkannt, welche die Echtheit von I Th darum gegen Baur aufrecht erhielten[1].

Bei Bruno Bauer, Loman, Steck[2] ist es abgesehen von der undiskutierbaren Theorie über die Entstehung und erste Entwicklung des Christentums aus der Popularphilosophie hauptsächlich das literarische Argument: Abhängigkeit von andern Paulusbriefen, Apg und jüdischen Pseudepigraphen — so urgiert Steck, Hilgenfelds Ausführungen seiner Kritik dienstbar machend, die Benutzung des erst um 100 entstandenen IV. Esrabuchs: in 4_{15} soll IV Esr 5_{41}f. geradezu als Herrnwort zitiert sein. Andere (z. B. Schneckenburger und Renan) haben diese und ähnliche Übereinstimmungen auch beachtet, aber darin mit Recht nur Gedankenparallelen gefunden. Besonders im Vergleich mit andern Paulusbriefen überwiegt der Eindruck des selbständigen, frischen, unmittelbaren.

Neben diesem Gesamteindruck des Schriftchens als eines „echten Briefes" ist es besonders die 4_{15} unzweideutig ausgesprochene Erwartung, die Parusie noch zu erleben, welche jede Möglichkeit einer nachträglichen Erdichtung auf den Namen des Paulus ausschließt.

Als Nachwirkung der Baurschen Kritik ist schließlich noch zu erwähnen, daß einzelne Neuere die Verse 2_{14-16} oder 2_{16}^{b} als interpoliert beanstanden[3] — daß dazu kein wirklicher Grund vorliegt, wird die Exegese zeigen.

2. Echtheit von II Th. Geschichte der Kritik. Viel stärker ist die Echtheit des II Thess.-Briefes in Zweifel gezogen worden und dabei sind auch Kritiker von sonst konservativer Haltung nicht unbeteiligt. Die Frage taucht schon 1798 auf, um nicht wieder zur Ruhe zu kommen[4]. Bald bringt ein energischerer Vorstoß wie der von Kern 1839 die Diskussion in ein lebhafteres Tempo und läßt zeitweilig die Unechtheit fast als gesichertes Resultat der Kritik erscheinen; bald mehren sich die Stimmen zu Gunsten der Echtheit auch im kritischen Lager so, daß diese bereits von Zuversichtlichen als ausgemachte Sache behandelt wird. Dann erfolgt aber jedesmal der Rückschlag: so erging es zuletzt 1901, wo ein Aufsatz Holtzmanns, dem dann 1903 Wrede und Hollmann sekundierten, die sich bereits zur Echtheit senkende Wage plötzlich wieder emporschnellen machte.

---

1. R. A. Lipsius, Über Zweck und Veranlassung des I Thess.-Br. StKr 1854, 905ff. (freilich mit dem Versuch antijudaistische Polemik in I Th zwischen den Zeilen nachzuweisen); — A. Hilgenfeld, ZwTh 1862, 242ff., 1866, 695ff.; Einleitung ins NT 1875, 236ff., ZwTh 1886, 110; O. Pfleiderer, Urchristentum 1887, 75ff., ²1902 I 88ff.; Paulinismus ²1890, 38ff.; dazu H. v. Soden, der I Thess.-Br. in StKr 1885, 263—310.

2. Br. Bauer, Kritik der paulinischen Briefe 1852, A. D. Loman Quaestiones Paulinae ThT 1882, 141ff. 1886, 42ff., Paulus en de Kanon ebd. 1886, 387ff.; R. Steck, JprTh 1883, 509—524. Gegen Steck u. a. P. Schmidt 1885, 107—110; Steck selbst hat seine Behauptung 1888 (Galaterbrief 232_2) so gut wie aufgegeben.

3. 2_{14-16} streicht Rodrigues St. Paul 1876, 225ff.; 2_{15}f. streichen Pierson und Naber, Verisimilia 10ff.; Schmiedel z. St.; 2_{15}^{b} *καὶ θεῷ — ἐναντίων* und 16^{b} F. Spitta, Offenbarung des Johannes 1889, 501; zur Gesch. u. Lit. d. Urchr. III 1, 1901, 190. 2_{16}^{b} A. Ritschl, Hallesche Literaturzeitg. 1847, 1000 (dagegen Rechtfertigung u. Versöhnung ³II 142); R. Knopf, Nachapost. Zeitalter 139 A. Dagegen s. C. Clemen, Einheitlichkeit der paul. Briefe 13f., Jülicher, Einl. ⁵·⁶ 47. — Über andere Zweifel an der Integrität s. Clemen a. a. O., Paulus I 111—114.

4. Vgl. Bornemann 498—537.

Schon bei J. E. Christian Schmidt 1798[1] geht die Bestreitung der Echtheit aus von dem Widerspruch zwischen den eschatologischen Aussagen in II 2 und I 4. 5. Daß die genaue Angabe der Verzugsmomente sich mit dem Überraschenden I 5 nicht vertrage, daß überhaupt solche „apokalyptische Träumereien" dem Apostel Paulus nicht zuzutrauen seien, daß II Thess, der Offb. Joh. verwandt, unter dem Namen des Paulus eine Rechtfertigung für das Ausbleiben des Endes mit Hilfe apokalyptischer Motive darstelle, ist immer aufs neue behauptet worden. Das eschatologische war und blieb das „schlagende Hauptargument" (H. Holtzmann, Einl.^{3} 215), zumal als man entdeckt zu haben glaubte, daß II 2_4 auf den wiederkehrenden Nero hinweise, also frühestens 69/70 (Kern, Schmiedel, Hühn), vermutlich erst viel später (Hilgenfeld, Bahnsen) geschrieben sein könne. Die neuere apokalyptische Forschung (Gunkel, Bousset[2]) hat die Schwäche dieses Arguments aufgedeckt: sie hat uns gelehrt, den Gedanken des Nero redivivus von dem bei den Parthern verborgenen zu unterscheiden; taucht dieser gleich bei Neros Verschwinden auf, so läßt jener sich nicht vor dem 2. Jahrhundert nachweisen; sie zieht es aber überhaupt in Frage, ob er in II Th 2 wirklich vorliegt. Nicht nur, daß die Deutung des *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* sehr unsicher ist – nach den einen (Spitta u. a.) ist gar schon Caligula, nach den andern überhaupt keine historisch greifbare Größe gemeint –, Paulus kann nicht nur, sondern muß derartige apokalyptische Konstruktionen, die im Judentum seiner Zeit so verbreitet waren, gekannt haben[3]. Ja, wie Bousset (art. Antichrist in ERE I 579) fein bemerkt, in der kraftvollen Umbildung der Antichristidee, die hier vorliegt, verrät sich etwas vom Genius des Paulus. Auch daß der Verfasser von II 2_5 schon vorher in Thess. dies alles gelehrt haben will, woran er I 5_1ff. gar nicht zu denken scheint[4], klingt auffallender als es ist. Ein wirklicher Widerspruch zwischen der das Überraschende urgierenden Paränese I 5_1ff. und der die Vorzeichen erörternden Darlegung in II 2 besteht um so weniger, je mehr man in II 2_7 auf das *ἤδη ἐνεργεῖται* achtet. So neigte sich die neuere Kritik mehr und mehr zur Annahme der Echtheit, grade wegen der Apokalyptik[5].

Aber es waren noch andere Gründe gegen die Echtheit geltend gemacht worden. Schon de Wette hatte in der 1. Auflage seiner Einleitung 1826 (später nahm er dies unter dem Eindruck der Gegengründe von Guericke, Beiträge 1828, 92 ff. und J. G. Reiche 1829 zurück) den Mangel an konkretem geschichtlichen Stoff, die eigentümliche Mischung von Ähnlichkeit und Verschiedenheit in den ersten Versen, den Verdacht, den II 2_2. 3_{17} auf I werfe, betont. Kern 1839[6], dem sich dann Baur, Hilgenfeld u. a. an-

---

1. Vermutungen über die beiden Briefe an die Thess. in Bibl. für Kritik u. Exegese II 380–386; Einl. in d. NT 1804, II 256, ^{2}1818, 255 f.
2. Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895, 221 ff.; Bousset, Antichrist 1895, 13.
3. So auch Wrede 45. 4. Hilgenfeld, ZwTh 1862, 250; Einl. 648; Wrede 45.
5. Ad. Jülicher, Einleitung$^{1.2}$ 41 ff. $^{3.4}$48 ff. $^{5.6}$48 ff. (in dieser 3. Bearbeitung von 1906 wiegen die Gründe für die Unechtheit unter dem Eindruck Wredes viel schwerer); Ad. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II 1, 239 1.
6. Kern, Über II Th 2_{1-12} in Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1839, 145–214; Baur,

schlossen, brachte noch hinzu, daß Marcion II Th in die Gruppe der zweifelhaften Paulinen zu stellen scheine — ein Argument, das I Th ebenso treffen würde und das C. van Manen 1865 richtig widerlegt hat — und daß II Th eine ganze Reihe unpaulinischer Wendungen zeige. Hilgenfeld 1862 fand — abgesehen von der Deutung der Apostasie II 2 3 auf die Gnosis und des Tempels 4 auf die christliche Kirche — sichere Anzeichen der katholisierenden Spätzeit in der Unterscheidung der mündlichen und schriftlichen apostolischen Tradition II 2 15; Schmiedel 1891 machte die „Kirchenzucht" II 3 6ff. hierfür geltend, auch daß die Handarbeit des Apostels anders motiviert erscheine als in den echten Briefen (I 2 9. I Kor 9)[1]. Die Einzeldiskusion, die sich immer wieder um die beiden „Brief"stellen 2 3. 3 17[2] (daneben 2 15. 3 14) und um einzelne Ausdrücke und Wendungen wie *κύριος* an Stellen, wo I *θεός* hat, *εἵλατο* 2 13, *ἀξιώσῃ τῆς κλήσεως* 1 11 u. ä., drehte, konnte so lange zu keinem Ziel führen, als Einzelbedenken mit Einzelerwägungen begegnet wurde: worin die einen schwerwiegende biblisch-theologische Unterschiede sahen, wollten die andern nur geringfügige stilistische Verschiedenheiten erkennen[3].

Nun hatte aber schon Kern versucht II einheitlich als das Werk eines späteren Pauliners zu begreifen, der sich für seine kleine (Nero-)Apokalypse II 2 1—12 einen Rahmen aus Motiven von I schaffe: besonders II 2 13—17. 3 1—5 erwies sich ihm als unpaulinische Verarbeitung von I 1 4f. 3 11f. 5 24f. (ähnlich Weizsäcker, Apost. ZA.[2] 249). Die hier zuerst geübte literarkritische Methode wurde dann von Schmiedel in seinem Hand-Kommentar durchgeführt, indem er seiner Übersetzung von II fortlaufend Hinweise auf die Parallelen in I einfügte. Dies wurde jedoch nicht so viel beachtet; vielmehr

---

Tüb. theol. Jahrb. XIV, 1855, 150 ff.; Hilgenfeld, ZwTh 1862, 225 ff.; 1866, 337 ff.; 1869, 421 ff.; Einl. 642 ff. Dagegen C. van Manen 1865 und Westrik 1879 (s. u. A. 3).

1. Vgl. auch schon Hilgenfeld, Einl. 644 und Wrede 80.

2. J. Wrzot, Sprechen II Th 2 3 und 3 17 gegen den paulin. Ursprung des Briefes? Weidenauer Studien I 1906, 271—289.

3. Außer den genannten waren an der Diskussion vornehmlich beteiligt: Contra Lipsius, StKr 1854, 905 ff.; van der Vies 1865; Volkmar, Moses Prophetie 1867, 114 f. 160; Bahnsen, JprTh 1880, 681—705; v. Soden 1885 (s. ob. S. 32 1); Michelsen, ThT 1886, 70—82; O. Pfleiderer, Urchristentum 1887, 77 ff., [2]I 95 ff.; Paulinismus[2] 40 f.; Weizsäcker[2] 503; Brückner, Chronol. Reihenfolge der Briefe 1890, 235 ff.; P. W. Schmiedel 1891; Rauch, ZwTh 1895, 451 f.; G. Hollmann, ThLz 1904, 202 (s. u. S. 35 1). Pro J. G. Reiche, authentiae poster. ep. ad Thess. vindiciae 1829 (gegen Schmidt und de Wette); L. Pelt, Kieler Mitarbeiter IV 2; Guericke, Beiträge 92; Schneckenburger, Stud. d. evang. Geistlichkeit Württembergs 1834, 137 ff., Beiträge zur Einl. ins NT 1865, 165 ff.; Ed. Reuß, Gesch. d. h. Schrr. 1842[6], 1887, 77 ff.; W. Grimm, StKr 1850, 780 ff.; C. van Manen, Onderzoek naar de echtheid van Paulus' tweeden Brief aan de Thess. 1865; B. Weiß, Eschatolog. Studien StKr 1869, 20 ff., Einl.[2] 176 ff.; Westrick, de echtheid van den tweeden Brief Pauli aan de Thess 1879; Bentkowski 1880 (Genfer Diss.); G. Salmon, introd. 1885, 456 ff.; Baljon, Th. Studiën 1888; Komm. 1907; Monnet 1889 (Thèse Montauban); Klöpper, Studien u. Skizzen aus Ostpreußen 1889; F. Zimmer, Denkschr. des Seminars zu Herborn 1891; Clemen, Chronologie 1893, 40 f.; Paulus 1904 I 114 ff.; Lightfoot 1893; Nösgen 1893 II 200 f.; Jülicher, Einl. 1894; Bornemann 1894; W. Bousset, Antichrist 1895, 13; M[c] Giffert 1897, 252; Zahn, Einl.[2] I 174 ff.; Bacon, introd. 1900, 75 ff.; Kolmodin 1901, Askwith (s. ob. S. 7 A.) 1902; Trautzsch (s. S. 82) 1903; E. Jacquier, introd. 1903 I 94 ff.; Lock DB 1903; Wohlenberg 1903; Eb. Vischer, Paulusbriefe 1904, 70 f.; Baljon 1907; Milligan 1908; Heinrici 1908, 60.

hielt man sich lange Zeit beiderseits fast nur an das eschatologische Hauptargument, bis dies seine Kraft einzubüßen drohte. Da nahm 1901 H. Holtzmann jene literarkritisch vergleichende Methode wieder energisch auf und fand bald kräftigste Unterstützung an W. Wrede, der gleichzeitig unter bewußtem Rückgang auf Kern eine mit peinlicher Sorgfalt im Einzelnen und blendendem Scharfsinn geführte Untersuchung in gleicher Richtung angestellt hatte. G. Hollmann faßte dann diese Arbeiten nochmals unter stärkerer Betonung des eschatologischen Arguments zusammen[1]. Es läßt sich nicht leugnen, daß durch diesen dreifachen energischen Vorstoß die Echtheitsfrage, die einen Augenblick zur Ruhe kommen zu wollen schien, wieder stark in Fluß geraten ist: man vergleiche die 3 Auflagen von Jülichers Einleitung. Holtzmann und Wrede haben auf viele, auch auf den Bearbeiter des vorliegenden Kommentars, einen tiefen Eindruck gemacht. Mit Redensarten kann und darf man sich und seine Leser über die vorhandenen Schwierigkeiten nicht hinwegtäuschen. Es ist richtig, daß in II wohl neue Gedanken, aber nicht ein einziges neues Thema angeschlagen wird; daß von dem reicheren Stoff von I in II grade die am meisten persönlich gefärbten apologetischen Partien 2_{1-12}. $2_{17}-3_{6}$ keine Parallelen aufweisen; daß Gedankenfolgen, die in I ganz verständlich sind, in II scheinbar unmotiviert wiederkehren; daß die Disposition in I durchsichtig, in II unklar ist. Aber andrerseits bleibt es doch dabei, daß es nicht genügt, den Finger auf Schwierigkeiten, auf „Unpaulinisches“ zu legen, sondern gilt, das Ganze einer solchen Schrift zu verstehen, wie grade Wrede sehr energisch fordert. Damit aber läßt uns sowohl Schmiedels Kommentar, dessen Verweise auf I Raum für die mannigfachsten Erklärungen bieten, als Wredes Untersuchung, die eben leider keinen fortlaufenden Kommentar gibt, im Stich. An der Unmöglichkeit, eine zusammenhängende psychologische Erklärung von II unter der Voraussetzung der Unechtheit und literarischen Abhängigkeit von I zu liefern (den Versuch s. als Exkurs zu II 1_{12} und II 2_{13-17}) ist dem Bearbeiter dieses Kommentars die Undurchführbarkeit der Kern – Holtzmann – Wredeschen Ansicht über die Entstehung von II klar geworden. Sie führt zu psychologischen Unwahrscheinlichkeiten und Unmöglichkeiten; sie schafft größere Schwierigkeiten als sie bei der hergebrachten Auffassung von II als eines echten Paulusbriefes aus der Zeit bald nach I bestehen.

Natürlich hat es auch nicht an Versuchen gefehlt, die unleugbar vorhandenen Schwierigkeiten durch die Annahme halbpaulinischen Ursprungs zu beheben. Hatten schon Chr. Schmidt, J. Schultheß (1833) und Kern mit der Möglichkeit gerechnet, daß die Apokalypse 2_{1-12}, dieser Stein des Anstoßes, interpoliert sei, da sie sich leicht aus dem Zusammenhang lösen lasse, so haben Donaldson (1868) und Paul Schmidt (1885) diesen Gedanken durch-

1. H. Holtzmann, Zum zweiten Thessalonicherbrief ZnW II 1901, 97–108; W. Wrede, Die Echtheit des 2. Thess.-Br. TU XXIV 2, 1903; auch Entstehung der Schriften des NTs 32; G. Hollmann, Die Unechtheit des 2. Thess.-Br. ZnW V 1904, 28–38.

geführt: letzterer[1] sieht in 1 1–4. 2 1 f. 13–3 18 einen echten paulinischen Kern, der (um 69 von einem Pauliner) durch die eschatologischen Stücke 1 5–12. 2 3–12 und Einzelheiten wie 2 2b 3 17 umgestaltet worden sei. Aber damit ist nur die eine Hauptschwierigkeit beseitigt und durch ein Gewaltmittel, das II aller Bedeutung beraubt. Viel umsichtiger ging daher Spitta[2] vor, als er alle Schwierigkeiten des paulinischen Ursprungs mit voller Schärfe und Offenheit klarlegend, den ganzen Brief nur indirekt von Paulus herrühren ließ: Timotheus habe ihn im Auftrag des Apostels (daher der offizielle Ton), übrigens unter Benutzung einer älteren aus der Caligulazeit stammenden Apokalypse verfaßt. Aber das „Ich" II 2 5, auf das Spitta seine Timotheushypothese aufbaut, trägt diese nicht: wenn wirklich nicht schon Paulus, sondern erst Timotheus bei seiner letzten Anwesenheit (I 3 2. 6) von diesen Dingen geredet hätte, so mußte er sich doch hier, um Mißverständnissen vorzubeugen, so gut nennen wie Paulus das I 2 18 tut, und dies um so mehr, als Paulus am Schluß durch eigenhändige Unterschrift diesen Brief ganz als den seinen anerkennt, die Handschrift aber bei diktierten Briefen nichts besagt.

3. Gründe für die Echtheit. Für Echtheit entscheidend wird immer das besonders von W. Bornemann geltend gemachte Hauptargument bleiben: II Th gibt sich ebenso wie I als ein durchaus harmloser echter Brief. Als solcher ist er auch verständlich, als eine spätere Unterschiebung aber nicht.

Es ist auf alle Fälle schwer zu verstehen, wie ein Brief mit Adresse an eine bestimmte Gemeinde unwidersprochen Eingang in die von allen christlichen Gemeinden gebrauchte Sammlung gefunden haben soll; dazu waren diese zu eng untereinander verbunden. In Thess. mußte man wissen, ob dieser Brief seit den Tagen des Paulus vorhanden war oder nicht. Wenn er in Rom oder sonst wo auftauchte, so konnte das in Thess. selbst nicht unbemerkt bleiben. Bei dem sog. Epheserbrief und bei den Pastoralbriefen war das etwas ganz anderes, erst recht bei den späteren Apokryphen. Wrede hat Recht, wenn er sagt, die Reception begreife sich um so leichter, je größer der Abstand (zeitlich und räumlich) sei: aber ich sehe bis in den Anfang des 2. Jahrh. dafür keinen Raum.

Daß II nicht geschrieben sein kann, um I in dem Ansehen der Christenheit zu verdrängen[3], leuchtet bei einiger Überlegung von selbst ein: nichts führt darauf, daß die Zweifel an der Echtheit, die durch II 2 2. 3 17 geweckt werden könnten, grade I treffen; 2 15 klingt viel eher nach Bestätigung der Autorität von I; obendrein setzt die angebliche bewußte Anlehnung an I doch dessen Autorität als unbestritten und unantastbar voraus. Also höchstens zur

---

1. Exkurs in s. Erklärung des I Thess.-Br. 1885, 111 ff.

2. Zur Gesch. und Lit. des Urchristentums I 1893, 109–154; vgl. auch Offenbarung des Johannes 1889, 497 ff.; ähnlich schon Michelsen, ThT 1876, 73 ff., 1877, 217, der in 2 1–9 eine antipaulinische Apokalypse sieht, die ein späterer Pauliner dem Apostel in den Mund legt. Die Timotheus-Hypothese ist von J. Weiß, StKr 1892, 261 ff. angebahnt, der sie in ThLz 1893, 396 aber selbst ablehnt. Einen Wechsel des Amanuensis nimmt auch B. W. Bacon, introd. (1900) 74 an.

3. Hilgenfeld; Rauch, ZwTh 1895, 463; Holtzmann, Einl.^{3} 214; dagegen Wrede, Echtheit 60.

Ergänzung und Korrektur von I könnte II verfaßt sein. Das gilt aber auch, wenn II echt ist.

Als der Zweck der pseudopaulinischen Epistel gilt meist die Richtigstellung eschatologischer Meinungen, daneben eventuell die Einführung einer Kirchenzucht. Nun ist aber II 2 1–12 durchaus nicht abstrakt-lehrhaft, sondern ganz aktuell-paränetisch; das zeigt schon Eingang und Schluß, vor allem die Verknüpfung mit 2 13–17; das zeigt der Aufbau: die Einzelheiten folgen sich nicht der Reihe nach, sondern von dem Antichrist wird auf den *κατέχων* zurückgegriffen, von der Überwindung des Antichrist erst noch auf seine Lügenwunder. Was endlich hier an den Schluß gehörte, die Schilderung des Endgerichts, das ist bereits in 1 5ff. vorweggenommen, also eine Stoffverteilung, die, völlig begreiflich bei einem echten, durch momentane Eindrücke, Ideenassoziation und praktisch-paränetische Zwecke bestimmten Brief, bei einer in Ruhe, mit Überlegung und sogar Raffiniertheit verfaßten Abhandlung höchst auffällig wäre.

Die „Kirchenzucht" aber wahrt so sehr den evangelischen Charakter (Schmiedel), daß man sie sicher vor Mt 18 15ff. ansetzen muß und nichts hindert, darin echt paulinische Anordnung zu sehen[1].

Dies Briefliche, das sich in der Stoffanordnung zeigt, erweist sich auch in einigen Zügen rein persönlicher Art, die bei Echtheit feine Wendungen paulinischer Herzlichkeit, bei Unechtheit unverständlich, bedeutungslos oder überraffiniert wären; so wenn der Verfasser 1 7 den Lesern verheißt *ἄνεσιν μεθ' ἡμῶν*; sollte dies vom Standpunkt der nachapostolischen Zeit mit ihrer Hochschätzung des Apostolates eine besondere Ehre für die Leser andeuten, so mußte es *μεθ' ἡμῶν τῶν ἀποστόλων* heißen. Wie es dasteht, ist es nur Ausdruck herzlichen Gemeinschaftgefühls. Ebenso ist die schwierige Parenthese in 1 10b wohl zu verstehen aus paulinischen Motiven heraus, aber schwerlich aus denen eines späteren Nachahmers; sie will doch auf alle Fälle die Leser vergewissern, daß sie zu den der Seligkeit teilhaftig werdenden Gläubigen gehören; die dafür gewählte Form: „Glauben fand unser Zeugnis bei euch" ist ein charakteristischer Ausdruck paulinischen Hochgefühls im freudigen Bewußtsein seines Erfolgs und seiner engen Verbindung mit diesen Gläubigen. Ebenso ist das *διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἡμῶν* 2 14 zu beurteilen. Und diese kleinen Züge gehören nicht etwa zu dem aus I entlehnten Gut, sondern sind selbständig und originell.

In den 3 Möglichkeiten, die 2 2 als Grund ihrer Beunruhigung namhaft gemacht werden, verrät sich eine gewisse Unsicherheit: ein Späterer, der sich die Situation freischaffend ausdachte, hatte keinen Grund, dem Apostel eine solche zuzuschreiben. Ebenso würde ein Späterer, dem doch gewiß mehr Paulusbriefe als I Kor und Kol bekannt waren, kaum 3 17 *ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ* geschrieben haben.

Eine der auffallendsten Erscheinungen ist der Übergang aus dem durchgehend gebrauchten Wir zu Ich 2 5. 3 17; genau das gleiche findet sich I 2 18.

---

1. S. den Exkurs zu II 3 15.

3_5. 5_{27}: man könnte hier bei II an Nachahmung von I denken, wenn die betreffenden Stellen irgendwie sich entsprächen. Das ist aber bei 2_5 nach keiner Richtung der Fall. Will man nicht eine ganz raffinierte Nachahmung der paulinischen Schreibweise annehmen[1], so wird man eben hierin die Hand des Apostels selbst anerkennen müssen. Ähnlich ist von einigen echt paulinischen Wendungen (s. u. S. 40) zu urteilen: der Verf. müßte die Art des Apostels zu schreiben in einer Weise abgelauscht haben, daß man nicht versteht, warum er daneben so viel „Unpaulinisches" sich hat entschlüpfen lassen. Ist es da nicht wahrscheinlicher, daß Paulus selbst, der sich so frei bewegt, diese „unpaulinischen" Wendungen geschaffen hat?

Das Sätzchen 3_{13} hat nur dann eine Bedeutung, wenn man darin ein Vorbeugen erkennt, daß die Mahnung zur Strenge nicht in Härte umschlage: das ist aber so ganz in der Art des Apostels; vgl. II Kor 2_6ff.; ganz ähnlich ist I 5_{19}f. vgl. I Kor 14_{39}f.

Weniger Wert möchte ich darauf legen, daß in der Antichrist-Weissagung vom Tempel Gottes die Rede ist: gewiß hat dabei jeder Christ des 1. Jahrhunderts an den Tempel von Jerusalem gedacht, und es ist leichter zu verstehen, wenn dieser noch stand als wenn er schon zerstört war. Man sieht das daraus, daß die spätere Apokalyptik einen Wiederaufbau des Tempels durch den Antichrist zu Hilfe nimmt. Aber — so wie wir heute das Fortleben apokalyptischer Bilder kennen, wird man aus einem derartigen Einzelzug nicht mit Sicherheit auf die Entstehungszeit der betreffenden Schrift schließen dürfen: er könnte mit dem Bilde aus vergangenen Tagen überkommen sein (s. z. St.).

4. Bedenken gegen die Echtheit. Ist hiernach die Annahme der Echtheit gegenüber ihrer Verneinung die wahrscheinlichere Hypothese, so fragt es sich, ob die Beobachtungen, die zu der Verneinung geführt haben, sich auch unter Voraussetzung der Echtheit erklären lassen.

Daß dies von dem eschatologischen Hauptargument gilt, sahen wir bereits. Nicht nur daß derartige apokalyptische Konstruktionen nicht unpaulinisch sind, es besteht auch kein Widerspruch mit der ausdrücklichen Erklärung I 5_2, daß der Herrntag überraschend wie ein Dieb in der Nacht komme: Paulus erklärt damit die Zeit nicht für „unberechenbar", er sagt nicht „überraschend für uns Christen"; er redet von einer Sicherheit, in der sich die Ungläubigen wähnen, während die Gläubigen wachen und nüchternen Sinnes der Parusie entgegensehen. Damit verträgt es sich völlig, daß sie die Zeichen der Zeit wahrnehmen: das Auftreten des *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* ist ja nur die Vollendung des *μυστήριον τῆς ἀνομίας*, das II 2_7 schon gegenwärtig in Wirksamkeit sieht; die Verblendung der Ungläubigen durch die Lügenwunder des Antichrist nur die höchste Steigerung ihres falschen Sicherheitsgefühls. Nicht als decke sich II 2_{1-12} einfach mit I 5_{1-11}: es bleibt dabei, daß dort eine Korrektur des hier hervorgerufenen Eindrucks angestrebt wird, aber eine solche, die derselbe Mann von der gleichen Grundanschauung aus geben kann:

1. Das lehnt auch Wrede, Echtheit 82f., ab.

es sind die 2 einander entgegengesetzten Gesichtspunkte, welche die ganze apokalyptische Literatur durchziehen und deren Gleichgewicht die Gesundheit der eschatologischen Erwartung garantiert: das paränetische „seid jeden Augenblick bereit" und das beruhigende „nicht zu stürmisch, es kommt, wenn auch langsam". Motiv und Quietiv! Oder schließt nicht auch Offb. Joh 22 12. 20 die ungleich reicher gehaltene Schilderung einer unendlichen Kette von Vorzeichen mit dem aufmunternden: Ja, ich komme bald"?[1]

Gleiches gilt von den sprachlichen, stilistischen und literarischen Argumenten.

Es läßt sich nicht leugnen, daß II Th und I sprachlich ebenso viel Verschiedenheit wie Verwandtschaft aufweist[2]: Knapp ein Drittel ihres Sprachschatzes ist beiden gemeinsam.

	I	II	I + II	
Zähle ich recht, so umfaßt	1475	823	2298	Worte,
der Sprachschatz beläuft sich auf	366	245	466	Wörter,
davon hat für sich	221	100		"
beide haben gemeinsam			145	"

Diese Zahlen gewinnen aber erst Leben, wenn man tiefer in die Sache eindringt.

Wir unterscheiden im folgenden		I	II	I. II
A. Hapaxlegomena des NTs	a) vor Paulus nicht nachgewiesen	4	3	
	b) bei LXX nachgewiesen[3]	2	2	
	c) bei Profanschriftstellern nachgewiesen	15	5	
		21	10	
B. „Unpaulinische" Wörter	a) überhaupt nicht bei Paulus	13	12	
	b) nur noch in zweifelhaften Paulinen	16	6	3
		29	18	3
C. Spezifisch paulinische Wörter	a) im NT nur bei Paulus	14	7	3
	b) im NT selten außer bei Paulus	13	11	8
		27	18	11

Aa) I *ἐνορκίζω* 5 27^2, *θεοδίδακτος* 4 9, *συμφυλέτης* 2 14, *ὑπερεκπερισσῶς* 5 13.
II *ἔνδειγμα* 1 5, *καλοποιεῖν* 3 13^2, *ὑπεραυξάνειν* 1 3.

b) I *ὁμείρεσθαι* 2 8, *ὠδίν* (sing.) 5 3.
II *ἐνδοξάζειν* 1 10. 12, *ἐνκαυχᾶσθαι* 1 4.

c) I *ἀμέμπτως* (adv.) 2 10. 5 23, **ἀναμένειν* 1 10, *ἀπορφανίζειν* 2 17, **ἄτακτος* 5 14, **ἐξηχεῖσθαι* 1 8, **κέλευσμα* 4 16, *κολακία* 2 5, **ὀλιγόψυχος* 5 14, *ὁλοτελής* 5 23, *ὁσίως* (adv.) 2 10, *περιλείπεσθαι* 4 15. 17, *προπάσχειν* 2 2, *σαίνεσθαι* 3 3, **τροφός* 2 7, **ὑπερβαίνειν* 4 6.

II *ἀτακτεῖν* 3 7, *ἀτάκτως* 3 6. 11, **περιεργάζεσθαι* 3 11, **σημειοῦν* 3 14, **τίνειν* 1 9.

Diese Liste ist ein guter Beleg für den Wert der Hapaxerei, wie Reuß spottend sagte. Von keinem der unter Aa genannten Wörter wird man behaupten wollen, daß es eine für Paulus charakteristische oder aber unpaulinische „Neubildung" sei. Der Mangel an Belegen, der übrigens durch Papyrusfunde jeden Tag gehoben werden kann, darf

---

1. Spitta, Urchr. I 129; Zahn, Einl.[2] I 182.
2. Hierüber haben besonders C. van Manen 1865, 122 ff., v. Soden, StKr 1885, 264 ff., Paul Schmidt 1885, 75 ff. für I und für II W. Brüning 1903 Untersuchungen angestellt, vgl. Bornemann 289 ff., Milligan LII ff. Die nachfolgenden Angaben beruhen auf selbständigen Aufstellungen, die mit denen der genannten verglichen und so kontrolliert wurden.
3. Hierzu kommen von Ac die 7 + 3 mit * bezeichneten, die auch zum Sprachschatz von LXX gehören.
4. Viell. zu Ab: II Esr 23 25 A *ενορκιζειν*, Lev 5 4 FM al *καλοποιειν*.

nur als zufällig gelten; ebenso zufällig ist das Fehlen der unter Ab und Ac aufgeführten Wörter im übrigen NT.

Etwas mehr besagen für die Echtheitsfrage die beiden Kategorien B und C.

Ba) I *αἰφνίδιος* 53, *ἀληθινός* 19, *ἀπάντησις* 417, *ἀρχάγγελος* 416, *ἀσφάλεια* 53, *εἴσοδος* 19. 21, *ἐκδιώκειν* 215, *ἐναντίος* 215, *ἡσυχάζειν* 411, *κτᾶσθαι* 44, *ὁλόκληρος* 523, *παραμυθεῖσθαι* 212. 514, *ὑβρίζειν* 22.

II *ἀποστασία* 23, *ἀναιρεῖν* 28, *ἄτοπος* 32, *δίκη* 19, *διαπαντός* 316, *ἐπισυναγωγή* 21, *καταξιοῦν* 15, *θροεῖσθαι* 22, *μιμεῖσθαι* 37. 9, *σαλεύειν* 22, *σέβασμα* 24, *στέλλεσθαι* 36*.

b) I *ἀκριβῶς* 52, *θάλπω* 27, *θώραξ* 58, *μεθύσκομαι* 57, *παρρησιάζομαι* 22, *περικεφαλαία* 58*, *σβέννυμι* 519, *ὑπερεκπερισσοῦ* 310 — alle nur noch in Eph; *πληροφορία* 15 Kol; *ἀγών* 22*, *πρόφασις* 25 Phil; *ἀντέχεσθαι* 514, *ἀπέχεσθαι* 43. 522, *διαμαρτύρεσθαι* 46, *ἤπιος* 27, *νήφειν* 56. 8 Past.

II *ἀπάτη* 210 Kol Eph; *ἰσχύς* 19 Eph; *κρατεῖν* 215 Kol; *ἀξιοῦν* 111, *ἐπιφάνεια* 28, *ἡσυχία* 312 Past.

I. II *ἐρωτᾶν* I 41. 512. II 21 Phil; *κατευθύνειν* I 311. II 35; *περιποίησις* I 59. II 214 Eph.

Unpaulinisch kann man diese Wörter doch nur in dem Sinne nennen, daß sie uns zufällig bei Paulus nicht begegnen; erst wo Paulus regelmäßig sonst für dieselbe Sache ein anderes Wort braucht, wird es wirklich unpaulinisch im Sinne eines Beweises (s. u.). Die mit * bezeichneten kehren sogar unter Ca als spezifisch-paulinisch wieder. *ἐπιφάνεια* steht in II nicht in dem technischen Sinne für *παρουσία* (Past.), sondern hiermit verbunden zur Charakteristik.

Ca) I *ἁγιωσύνη* 313, *ἀγών* 22*, *ἀδιαλείπτως* 13. 213. 517, *ἔκδικος* 46, *ἐνεργεῖσθαι* 213, *εὐσχημόνως* 412, *μνεία* 12. 36, *πάθος* 45, *προλέγειν* 34, *προΐστασθαι* 512, *περικεφαλαία* 58*, *πλεονεκτεῖν* 46, *στέγειν* 31. 5, *φιλοτιμεῖσθαι* 411.

II *ἀγαθωσύνη* 111, *ἐνέργεια* 29. 11, *ἐντρέπειν* 314, *ἐξαπατᾶν* 23, *στέλλεσθαι* 36*, *συναναμίγνυσθαι* 314, *ὑπεραίρεσθαι* 24.

I. II *ἐπιβαρεῖν* I 29. II 38, *μόχθος* I 29. II 38, *ὄλεθρος* I 53. II 19.

b) I *ἀκαθαρσία* 23. 47, *ἀναπληροῦν* 216, *ἀρέσκειν* 24. 15. 41, *εἰρηνεύειν* 513, *ἐξουθενεῖν* 520, *ἐπιποθεῖν* 36, *εὐδοκεῖν* 28, *καύχησις* 219, *μεταδιδόναι* 28, *μιμητής* 16. 214, *σπουδάζειν* 217, *συνεργός* 32. *ὑστέρημα* 310.

II *ἄνεσις* 17, *ἀνέχεσθαι* 14, *ἀντικεῖσθαι* 24, *ἀποδεικνύναι* 24, *ἐγκακεῖν* 313, *ἐκδίκησις* 18, *ἐνιστάναι* 22, *εὐδοκία* 111, *καταργεῖν* 28, *κλῆσις* 111, *παράδοσις* 215. 36.

I. II *ἁγιασμός* I 43. 4. 7. II 213, *ἀνταποδιδόναι* I 39. II 16, *κόπος* I 13. 29. 35. II 38, *νουθετεῖν* I 512. 14. II 315, *παράκλησις* I 23, II 216, *πλεονάζειν* I 312. II 13, *στήκειν* I 38. II 215, *τύπος* I 17. II 39.

Wenn etwas, so beweist diese letzte Kategorie, nicht absolut, aber in Verbindung mit andern Beobachtungen: jedenfalls haben beide Briefe ein spezifisch paulinisches Gepräge schon im Wortschatz.

Dazu kommen nun spezifisch paulinische Wendungen in II wie *ἄρα οὖν* 215, *εἴπερ* 16, *εἴτε . . εἴτε* 215 (vgl. I 510), *καθὼς καὶ* 31 (vgl. I 214. 41), *μήτις* 23 (vgl. *μήπως* I 35), das nachklappende *πρῶτον* 23 (vgl. I 416), die Gedankenfortbewegung durch *οὐκ . . ἀλλὰ* 39 (vgl. I 15 u. ö.), das gehäufte *διὰ παντὸς ἐν παντὶ τρόπῳ* 316; — *ὁ σατανᾶς* 29 (vgl. I 218: Eph. Past. *διάβολος*); *οἱ ἀπολλύμενοι* 210.

Rein auf den Wortschatz gesehen, stehen beide Briefe ungefähr gleich, II jedenfalls nicht viel schlechter als I.

Dabei ist in Bezug auf das gegenseitige Verhältnis noch eine wichtige Beobachtung zu machen: II hat oft mit I den Wortstamm gemeinsam, aber verschiedene Wortbildungen: es mag zufällig sein, daß sich I 212 *ἀξίως*, II 13 *ἄξιος*; I 515 *διώκειν*, II 14 *διωγμός*; I 25. 10 *μάρτυς*, II 110 *μαρτύριον* finden; ein Zusammenhang aber besteht zwischen *ἡσυχάζειν* I 411 und *ἡσυχία*

II 3_{12}; ἄτακτος I 5_{14} und ἀτάκτως II $3_{6.\,11}$, ἀτακτεῖν II 3_{7}; eine sprachliche Differenz weist μιμεῖσθαι II $3_{7.\,9}$ (sonst nie bei Paulus) und μιμηταὶ γίνεσθαι I 1_{6}. 2_{14} (oft bei Paulus) auf; aber Paulus braucht z. B. innerhalb desselben Römerbriefs einmal ἐπιποθῶ 1_{11} und einmal ἐπιποθίαν ἔχω 15_{23} (so nur hier, daneben ἐπιπόθησις II Kor $7_{7.\,11}$).

„Im ganzen ergeben die lexikographischen Verhältnisse dieses Briefes weder für die Bejahung noch für die Verneinung der Echtheitsfrage etwas Wesentliches", Th. Nägeli, Der Wortschatz des Apostels Paulus, 1905, 80 f.

Zum Wortschatz tritt als das wichtigere der Stil. Das Lexikon kann bei so kleinen Dokumenten nur ein beschränktes sein, die Auswahl eine zufällige; im Stil gibt sich der Mensch selbst. Hier besteht nun zwischen I und II unleugbar eine kleine Differenz. I entspricht dem, was wir den genuin paulinischen Stil nennen; ist II darum unpaulinisch?

Von Kunststil kann keine Rede sein. Was Blaß, Die Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa 1905, 61 – 66[1] in dieser Richtung entdeckt zu haben glaubte, hält nüchterner Betrachtung nicht stand. Wortspiele, lebhafte Bildersprache, gelegentlich auch chiastische Wortstellung u. ä., gehören zu jener Beredsamkeit des Herzens, über die Paulus in besonderem Maße verfügte. Paulus ringt hier weniger als z. B. in Gal. und Röm. mit den Gedanken: daher finden sich verhältnismäßig selten Anakoluthe wie I 2_{10}ff., Parenthesen I 2_{19}. II 1_{10}. Milligan p. LVI redet von häufigen Ellipsen: ich finde in I 1_{8}. $4_{1.\,14}$ eher eine Überfüllung des Satzes durch die für Paulus so bezeichnende Neigung in einen Satz gleich mehrere Gedanken hineinzulegen.

Für I charakteristisch ist die einfache Fortbewegung des Gedankens, markiert durch zahlreichen Gebrauch des καί zur Verbindung der verba finita (s. bes. 2_{15}). Gegen Ende stehen die Imperative unverbunden nebeneinander. Gelegentlich wird ein fortführendes δέ (16 mal), öfter das nicht so sehr begründende als erläuternd-fortführende γάρ (19 mal, καὶ γάρ 3_{4}. 4_{10}) angewandt. Relative Verknüpfung ist auffallend selten (1_{10}. 2_{13}. 5_{24}), ebenso die folgernde (ὥστε $1_{7.\,8}$; abs. 4_{18}; οὖν 4_{1}, τοιγαροῦν 4_{8}, ἄρα οὖν 5_{6}, διό 3_{1}. 5_{11}). Die feineren Töne des griechischen Partikelgebrauchs fehlen bis auf ein verirrtes μέν, dem nicht einmal sein δέ entspricht 2_{18}. Die Perioden werden, wenn man von solchen überhaupt sprechen kann, nicht durch Vorder- und Nachsatz gebildet (nur 3_{4} ὅτε, 5_{3} ὅταν, 4_{14} εἰ; 3_{6} gen. abs.), sondern mit Voranstellung des Hauptgedankens durch Anhängen immer weiterer Nebengedanken oft in Partizipialform 1_{2}f. $2_{12.\,15}$. 3_{10}. Wo aber etwas wie ein Vordersatz in dieser immerfort zufügenden Manier etwas lang geraten ist, da nimmt P. ihn mit einem οὕτως 2_{8} oder διὰ τοῦτο 3_{7} wieder auf. Daneben liebt der Verf. ersichtlich einen Gedanken hervorzuheben, indem er das Gegenteil negiert voranstellt: οὐκ . . ἀλλὰ $2_{1.\,3.\,4.\,13}$. $4_{7.\,8}$. 5_{9}, οὐ μόνον . . ἀλλὰ 1_{8}, οὐ . . μόνον ἀλλὰ καὶ 1_{5}; μὴ . . ἀλλὰ $5_{6.\,15}$ (vgl. hierzu Phl 1_{29}, wo diese Gedankenentwicklung, das Negative als Unterbrechung des positiven Gedankens, am klarsten ist); ferner die Anwendung

1. Blaß bietet S. 196 ff. einen vollständigen Abdruck von I Th in rhythmischen Sinnzeilen.

der Vergleichsform *καθὼς* 1 5. 2 2. 4. 5. 13. 4 1. 11, *καθὼς καὶ* 2 14. 3 4. 4 6. 13. 5 11, *καθάπερ* 2 11, *καθάπερ καὶ* 3 6. 12. 4 5. Endlich braucht er auffallend oft das inhalteinführende *ὅτι* 1 5. 2 13. 3 6. 4 14. 15, besonders *οἴδατε ὅτι* 2 1. 3 3. 5 2, und das finale *εἰς τὸ* 2 12. 16. 3 2. 5. 10. 13. 4 9, *πρὸς τὸ* 2 9, auch nur *τὸ* m. Inf. 3 3. 4 1. 6; seltener *ἵνα* 2 16. 4 1. 12. 13. 5 4 (consec.) 10. Bemerkenswert als Zeichen eines lebhaften Geistes, der wenig Wert auf Stilreinheit legt, ist auch der Umstand, daß diese verschiedenen Sprachmittel nicht so sehr abwechseln als reihenweise auftreten: z. B. 1 8. 9. 2 1. 3. 5 *γάρ*, 16. 17 *δέ*, 19. 20 *γάρ*, 4 9. 10ᵇ. 13 *δέ*, 14. 15 *γάρ* (vgl. die 3 *γάρ* Röm 1 16f. 4 *γάρ* Röm 2 11ff., 2 *ἐπειδή* I Kor 1 21f.).

Als die markanteste Erscheinung in I ist schließlich noch die Vorliebe für den Dreiklang geltend zu machen: man sehe 1 3. 5. 2 3. 5. 10. 12. 3 6. 13. 4 11. 16. 5 12. 14. 16 – 18. 19 – 21. Dabei werden gelegentlich wohl 2 Glieder enger zusammengefaßt; aber die Dreiheit herrscht doch so vor, daß man mehrfach das Gefühl hat, nur um ihretwillen sei das eine Glied noch angefügt.

Das alles ist nun echt paulinisch wie jeder Kenner paulinischer Briefe sofort fühlt. Leider fehlt uns eine brauchbare Stilistik des NTs und der Paulusbriefe insbesondere und es ist hier nicht der Ort, diese große Lücke unserer Literatur auszufüllen[1].

Der stilistische Eindruck von II ist ein ähnlicher und doch recht verschieden. Die allgemeine Gedankenbewegung ist die gleiche: auch hier kein echter Periodenbau, sondern ein fortgesetztes Anhängen neuer Gedanken. Aber wenn man die beiden großen Eingangsperioden I 1 2 – 10 und II 1 3 – 12 vergleicht, so wirken sie doch recht verschieden. Woran liegt das? Zunächst offenbar an der kettenartigen Verknüpfung[2] in II: 1 4 *θλίψεσιν*, 6 *θλίβουσιν* . . *θλίψιν*, 7 *θλιβομένοις*; 1 5 *δικαίας*, 6 *δίκαιον*, 8 *ἐκδίκησιν*, 9 *δίκην*; 1 3. 4 *πίστις*, 10 *πιστεύσασιν*, *ἐπιστεύθη*. Auch in I wiederholen sich freilich Worte und Wendungen wie 1 9. 2 1 *εἴσοδος*; 2 7 *ἐν βάρει εἶναι*, 9 *ἐπιβαρῆσαι*, aber nicht so kettenartig. Dann ist es die Relativverknüpfung, die in II eine viel größere Rolle spielt: 1 5. 6. 2 8. 9. 15. 3 3. 4. 6. 17, *εἰς ὃ καὶ* 1 11. 2 14, *ἀνθ' ὧν* 2 10. *γὰρ* tritt sehr zurück 2 7. 3 2. 7. 11, *καὶ γὰρ* 3 10, *δέ* dafür hervor 2 1. 13. 16. 3 3. 4. 5. 6. 12. 13. 14. 16 (diese Reihen erinnern an I). Mit I stimmt überein die häufige Verwendung von *εἰς τὸ* 1 5. 2 2. 6. 10. 11. 3 9, *πρὸς τὸ* 3 8 (kein *τό* m. Inf.); dagegen tritt die Folgerung sehr zurück, nur *ὥστε* 1 4. 2 4, *ἄρα οὖν* 2 15 (kein *οὖν*, *τοιγαροῦν*, *διό*). Grade *ἄρα οὖν* aber ist spezifisch paulinisch. Die Vergleichsform fehlt fast ganz (*καθὼς* 1 3, *καθὼς καὶ* 3 1); *ὅτι* des Inhalts ist seltener 1 3. 10? 2 4. 13. 3 4. 7?, *μνημονεύετε ὅτι* 2 5; eigentümlich sind II die Verbindungen *ὡς ὅτι* 2 2 und *οὐχ ὅτι* 3 9 (II Kor 1 24. 3 5. Phl 4 17), welche die Richtigstellung falscher Auffassungen als ein Hauptmotiv des Schreibers erkennen lassen. Während in I neben 8 *περί* sich nur ein *ὑπέρ*

---

1. Wilkes Rhetorik (1843) ist veraltet; vgl. J. Weiß, Beiträge zur paulin. Rhetorik in der Festschrift für B. Weiß, 1897; Bornemann 289ff., Milligan LVI.
2. Hierauf hat besonders Bornemann (328) hingewiesen.

findet 3_{2}, das man am besten abgeschwächt = περί deutet, hat II ὑπέρ $1_{4.\,6.}$ 2_{1} ganz = περί $1_{3.\,11.}$ $2_{13.}$ 3_{1} (vgl. Gal 1_{4}. I Kor 15_{3}). Im übrigen entspricht die Häufung präpositionaler Wendungen in II ganz dem paulinischen Stil (vgl. bes. II 1_{4} mit I 3_{7}, ohne daß hier an Nachahmung zu denken wäre). Echt paulinisch ist auch die Zwischenstellung des Pron. ὑμῶν zwischen zwei Substantive II 1_{4} (vgl. z. I 2_{9}).

Am meisten fällt vielleicht auf, daß die für I so charakteristischen Dreiklänge in II fast ganz fehlen (nur $2_{2.\,9}$?); was man noch dafür ansehen könnte, z. B. $2_{16.\,17}$, sind Pseudodreiklänge, entstanden durch Zerlegung des einen von 2 Gliedern in ein Paar = a + (b + b); dies ist nicht gleichbedeutend mit der engeren Verbindung zweier Glieder des Dreiklangs in I 1_{5}; vgl. dazu II $1_{4.\,11}$ mit dem Schema a + a (b + b).

Das alles ist nun noch nicht unpaulinisch. Jeder der Paulusbriefe hat seine Besonderheiten: Gal z. B. die scharfen Syllogismen, die gehäuften Fragen, viel Relativpronomina, wenig Dreiklänge (5_{22}f. = 3 × 3, 5_{26} u. s. f.). Phil hat keine Syllogismen, wenig Fragen, häufige Distinktion mit εἴτε . . εἴτε $1_{20.\,27}$, μέν . . δέ $1_{15.\,16}$f. 2_{23}f. 3_{13}.

Fragen wir, worin der eigenartige, so oft als unpaulinisch empfundene Eindruck von II beruht, so ist der Grund offenbar in dem „höheren Ton" zu suchen, in dem II fast durchweg gehalten ist: da lesen wir statt εὐχαριστοῦμεν zweimal εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν 1_{3}. 2_{13}, καθὼς ἄξιόν ἐστιν 1_{3}; der Glaube ὑπεραυξάνει 1_{3}, ἐνκαυχᾶσθαι 1_{4}, ἐνδοξασθῆναι $1_{9.\,12}$ und zahlreiche derartige volltönende Komposita; dann Wortverbindungen wie εὐδοκία ἀγαθωσύνης und ἔργον πίστεως 1_{11}, τέρατα ψεύδους und ἀπάτη ἀδικίας 2_{9}f., ἁγιασμὸς πνεύματος und πίστις ἀληθείας 2_{13}, περιποίησις δόξης 2_{14}; Attribute wie παράκλησιν αἰωνίαν und ἐλπίδα ἀγαθήν 2_{16}. Das erinnert im Ton mehr an Eph und Röm 16_{25-27}, zwei hymnisch-doxologische Stücke, deren paulinische Echtheit stark zweifelhaft ist. Aber man wird doch nicht beweisen können, daß dies nachpaulinisch sein muß. Schon die jüdische Gebetssprache kannte diesen feierlichen Ton, der der Anrufung Gottes noch ein die Erhörungsgewißheit bekräftigendes Partizipialattribut beigibt; in manchen Stücken des ATs findet er sich vorgebildet. Wenn Paulus nicht immer so schrieb, so konnte er doch einmal dazu greifen. Wir haben in Röm 11_{33}ff., I Kor 13 paulinische Psalmen von wunderbar erhabener Schlichtheit, aber in II Kor 1_{3}ff. und Kol auch ähnlich volltönende Gebetswendungen wie in II. Überhaupt erinnert II Th in vielem grade an II Kor und Kol, Schriften, deren paulinischer Ursprung kaum ernsthaft in Frage gezogen wird. Die Sprache des Apostels hat oft etwas Superlativisches an sich, während er anderwärts im paränetischen Komparativ schreibt (I $4_{1.\,10}$) oder auch komparativisch argumentiert (Röm 5_{9}f. 17. II Kor 3_{8}f.). Anstatt in diesem „höheren Ton" sofort ein Anzeichen der Unechtheit zu sehen, haben wir vielmehr zu fragen, ob sich ein Anlaß für Paulus denken läßt, so feierlich zu schreiben[1]. Dieser

1. Von einer gewissen Feierlichkeit im paulinischen Briefstil überhaupt redet mit Recht Heinrici, Urchristentum 86.

Anlaß kann in persönlichen Eindrücken und Stimmungen gesucht werden, die sich unserer Kenntnis entziehen; er kann aber auch in den Lesern bezw. dem Eindruck, den Paulus auf sie machen wollte, gelegen haben. Und von hier aus wird man am leichtesten zu einer Erklärung kommen. Paulus hat, wie wir sahen, nicht nur überspannte Erwartung zu dämpfen, sondern auch Unsicherheit der Heilsgewißheit zu bekämpfen. Dem dient die Plerophorie des Ausdrucks, und wenn er sich dabei stärker als gewöhnlich an die Gebetssprache des ATs anlehnt, so mag das auch damit erklärt werden, daß er sich ad hoc mit Psalmenton inspiriert hat.

Zu Wortschatz und Stil gesellt sich als 3. der theologische Gedankenausdruck: hier hat jeder Paulusbrief Besonderheiten, die auffällig heißen müßten, wenn man wahrscheinlich machen könnte, daß die wenigen uns von dem Apostel überkommenen Briefe die Summe seiner Gedanken darböten. So fehlt sonst die Wendung *θεὸς ἀληθινός* I 1 10, ebenso die Bezeichnung *ὁ πειράζων* = Satan I 3 5 (die hier durch das Verbum veranlaßt ist).

Aus II sind zu nennen *πιστεύειν τῇ ἀληθείᾳ* (bez. *τῷ ψεύδει*) 2 11f., vgl. *πίστις ἀληθείας* 2 13 und *εὐδοκεῖν τῇ ἀδικίᾳ* 2 12 — aber liegen sie Paulus fern? vgl. Röm 1 32. 2 8. Zu *ἀξιοῦν τῆς κλήσεως* 1 11 und *εἵλατο ἀπ' ἀρχῆς εἰς σωτηρίαν* 2 13 s. die Erklärung. Nur Paulus braucht *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν* I 1 3. 3 11 (s. Exkurs zu I 1 1); auch *ὁ θεὸς ἡμῶν* (*μου*) ist paulinisch I 2 2; aber die Wiederholung II 1 11. 12 ist auffällig und *ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ἡμῶν* findet sich nur II 2 16. Nur Paulus verbindet *εὐαγγέλιον* mit einem gen. subj. wie *ἡμῶν* I 1 5. II 2 14. Echt paulinisch im Gedanken ist *ῥύεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς* I 1 10.

Ganz unpaulinisch ist nur die Wendung: *τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* II 1 12, wo man sich nur mit der Annahme einer Textkorruption wird helfen können.

Echt paulinisch ist vor allem die religiöse Gesamtstimmung: die souveräne Stellung Gottes, dessen Macht und Gnade doch überall und in jedem Augenblick gefühlt wird, die volle Hingabe an den Herrn Jesus, der als Weltrichter erwartet und doch als Heilbringer ersehnt wird, die Doppelseitigkeit des Heils, gegenwärtig und zukünftig, der unbedingte Glaube an die Beseligung aller Christen und die Überwindung auch des stärksten Feindes II 2 8; damit gepaart das echt menschliche Bangen, das nach Stärkung durch Fürbitte verlangt II 3 1f., apostolisches Hochgefühl und zarteste Behandlung der Gemeinde; Strenge gegen alles Unreine und Schonung der Irrenden.

Dagegen kann es nur ein Zufall sein, wenn in diesen beiden so eschatologischen Briefen der Begriff *ζωή* (*αἰώνιος*) ganz fehlt, während die der antijudaistischen Auseinandersetzung angehörige Begriffsgruppe *νόμος, δικαιοσύνη* (*ἐκ πίστεως*), *ἔργα* u. s. f. hier gar nicht vermißt wird.

Stände II Th für sich, so würde die Echtheit viel weniger Zweifeln ausgesetzt sein als jetzt, wo II Th neben I steht[1]. Es ist das eigentümliche Ver-

1. Jülicher, Einl.[5. 6] 56: wenn wir I Th nicht besäßen, würden wir II Th nicht beanstanden.

hältnis von literarischer Verwandtschaft und Verschiedenheit, welches immer wieder Bedenken hervorruft. Einige Teile in II lesen sich, wie schon Kern hervorhob, wie Umschreibungen von I. Am genauesten hat dies Verhältnis neuerdings Wrede zur Darstellung gebracht. Aber zweierlei geht aus seiner Tabelle nicht klar hervor: 1) daß die Verwandtschaft doch nur auf einen nicht sehr großen Teil beschränkt ist, und 2) daß in den betreffenden Stellen von II die verschiedensten Stellen aus I anklingen, während umgekehrt eine Stelle von I an mehreren Orten von II nachwirkt.

Es gibt doch kein richtiges Bild der Sachlage, wenn man sagt: „Mit Ausnahme von 20 Versen ist der ganze 2. Brief eine zum Teil erweiternde, zum Teil steigernde Wiederholung paralleler Stellen des 1." (Holtzmann, Einl.[3] 214, Weizsäcker, Ap. ZA.[2] 249 f.). Einmal ist es nicht viel mehr als 1/3 von II, das sich mit I vergleichen läßt; zum andern aber halten die Parallelen die Akoluthie nicht ein, wie folgende Tabelle veranschaulicht:

II	I		II	I	
II 1_{1}	I 1_{1}		II 2_{16}	3_{11}	*2_{3}*
1_{3}	$1_{2.\,3}$	*2_{11}. 3_{12}. 4_{9}*	2_{17}	3_{13}	*3_{2}*
1_{4}	$1_{2f.\,6.\,7f.}$	*$2_{19.}$ $_{14.}$ 3_{3}*	3_{1}	4_{1}	*5_{25}. 1_{8}*
1_{5}		*2_{12}.*	3_{3}		*5_{24}*
1_{7}		*3_{13}. 4_{16}*	3_{4}	4_{2}	
1_{8}		*$4_{5.\,6}$*	3_{5}	$3_{11.\,13}$	
1_{10}	1_{7}	*3_{13}*	3_{6}	5_{14}	*4_{1}*
1_{11}	$1_{2.\,3}$	*2_{12}. 2_{5}*	3_{7}		*4_{2}. 2_{1}. 3_{3}*
2_{1}		*5_{12}. 3_{13}. $4_{15ff.}$*	3_{8}		*2_{9}*
2_{2}		*4_{15}. $5_{19.\,2}$*	3_{9}		*$1_{6.\,7}$*
2_{5}	1_{3}	*3_{4}. 2_{9}*	3_{10}		*3_{4}. 4_{12}*
2_{6}		*3_{3}*	3_{12}		*$4_{1.\,11}$*
2_{13}	$1_{2.\,4}$	*$2_{12.\,13}$. 5_{9}. 4_{7}*	3_{15}	$5_{13.\,14}$	
2_{14}		*2_{12}. 5_{9}*	3_{16}	5_{23}	
2_{15}	3_{8}	*4_{1} 5_{6}*	3_{18}	5_{28}	

Also abgesehen von Einl. 1_{1} und Schluß 5_{28} sind es nur I 1_{2}ff. 2_{12}. 3_{11}f. 4_{1}f. (5_{9}). 5_{23}, die kräftig anklingen. Um dies recht zu beurteilen, muß man sich einmal das Verhältnis des sog. Laodicenerbriefs zum Philipperbrief, das des Epheserbriefs zum Kolosserbrief und endlich das des Römerbriefs in den betreffenden Partien zum Galaterbrief ansehen: während der Laodicenerbrief[1] ein typisches Beispiel gedankenloser Kopierarbeit bietet (von 20 Versen stehen 16 in Phil., und zwar genau in dieser Folge, nur daß durch Auslassung und Zusammenziehung ein anderer oft ganz unmöglicher Zusammenhang hergestellt ist; der Anfang ist aus Gal 1_{1}, der Schluß aus Kol 4_{16} genommen; selbständig sind kaum 10 Worte; einen eignen Gedanken sucht man vergebens), zeigt der Römerbrief (bes. Kap. 4), wie der echte Paulus den gleichen Gedanken fast nie mit denselben Worten wiedergibt, wie er sogar den Gedanken selbst mit erstaunlichem Reichtum immer anders wendet (es decken sich eigentlich nur die Stichworte!). Dazwischen steht Eph, dessen Verhältnis zu Kol bekanntlich noch keine allseitig befriedigende Erklärung gefunden hat[2].

1. Beste Ausgabe bei Lightfoot Colossians 274 ff.; Text auch bei Zahn, GNK II 566 ff., Harnack in Lietzmanns kleinen Texten 12; Wohlenberg, Pastoralbriefe 339 f.

2. Die Hitzig-Holtzmannsche Hypothese einer Scheidung in Kol selbst hat wohl

Mir scheint sowohl die Gleichheit der Akoluthie (diese wird für oberflächliche Betrachtung allerdings etwas verdeckt, weil neben der sich ganz der Reihenfolge in Kol anschließenden Hauptlinie Reminiszenzen an andere Stellen von Kol eingefügt sind) als die Abweichung in Einzelheiten (außer den heiligen Aposteln und Propheten 3_{5} statt der Heiligen Kol 1_{26} kommen besonders die Zusätze der Haustafel in Betracht, vgl. meine urchristlichen Gemeinden 127ff.) zu beweisen, daß hier ein Späterer eine Meditation auf Grund eines echten Paulusbriefes geliefert hat. Das Verhältnis von II Th zu I Th gehört nun auf dieser Linie zwischen das von Röm : Gal und das von Eph : Kol, d. h. das literarische Verhältnis zeigt viel weniger Spuren der direkten Abhängigkeit als bei dem letztgenannten Paar. Die Verwandtschaft beschränkt sich von den Briefformen in 1_{1} und 3_{18} abgesehen, auf einzelne zerstreute Wendungen und auf die Gruppe $2_{13}-3_{5}$. Daß sich am Schluß der Abschnitte ähnliche Wendungen finden, sollte man nicht auffallend nennen. Dabei kann von gleicher Akoluthie kaum die Rede sein: immer wieder treffen Parallelen aus den verschiedensten Teilen zusammen; 1_{3}f. müßte aus Reminiscenzen an I 1_{2}f. $_{8}$ 2_{11}f. zusammengesetzt sein; 1_{11} treffen wieder I 2_{12} und 1_{3} zusammen; am merkwürdigsten wäre das Zusammenfließen von I 2_{12} und 5_{9} in II 2_{13}f. Und wenn einmal eine auffallende Berührung wie die gleiche Anrede I 1_{4}. II 2_{13} (also an ganz verschiedener Stelle!) sich zeigt, so überrascht alsbald eine noch bemerkenswertere Abweichung: für *θεοῦ* steht *κυρίου*!

Diese Abweichungen bilden hier recht eigentlich das Problem, mehr als die Übereinstimmungen, die, wenn man sie nicht übertreibt, gar nicht über das Maß des Natürlichen, psychologisch verständlichen hinausgehen: aber warum steht hier viermal *κύριος*, wo I *θεός* hat? warum ist hier 2_{13} von *εἵλατο* die Rede, wo in I 1_{4} *ἐκλογή* steht? ist nicht *κλῆσις* 1_{11} in einem ganz unpaulinischen Sinne gebraucht? widerstreitet nicht auch die Formel *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος* II 2_{13} dem paul. Gedanken? Wirklich unpaulinisch, d. h. im Widerspruch mit der allein echten paulinischen Denk- und Ausdrucksweise ist keine dieser Wendungen, wie die Exegese noch zeigen wird. Man darf nicht übersehen, daß sich auch in den anerkannt echten Briefen Ausdrücke finden, die an dem Schulbegriff paulinischer Theologie gemessen ungewöhnlich, wo nicht gar anstößig sein müßten. Paulus ist ungemein reich wie an Gedanken, so an Ausdrucksformen; er sucht fast etwas darin immer neues zu bringen. Das stärkere Hervortreten des *κύριος* aber (man beachte auch, daß II 2_{16} gegen I 3_{11} der Herr J. Chr. vor Gott den Vater gestellt ist) kann und wird Stimmungssache sein.

Unter dem von der Kritik gesteigerten Eindruck der Verwandtschaft haben Vertreter der Echtheit zu Hilfshypothesen sich veranlaßt gesehen: Paulus habe, wegen des Verdachtes einer Fälschung, seinen eignen früheren

---

wenig Vertreter gefunden. Für die Echtheit von Eph, die Haupt, Zahn, Robinson, Baljon, Barth u. v. a. energisch vertreten, hat sich freilich nicht ohne Reserve, auch Harnack, LG II 1, 239_{1} ausgesprochen, ähnlich Eb. Vischer, Paulusbriefe 71ff.; bei Jülicher wird in jeder Neubearbeitung der Einleitung die Wagschale der Unechtheit stärker belastet, ohne daß das behauptete Gleichgewicht dadurch gestört würde; gegen die Echtheit sind neuerdings u. a. von Soden, Wrede, Lueken aufgetreten.

Brief sich genau vergegenwärtigt und in dem neuen sich daran angelehnt. Daß er sich dazu den Brief habe aus Thess. kommen lassen, ist ausgeschlossen; ebenso unerweisbar aber ist, daß er, eine Abschrift (etwa die Kladde) seiner Briefe zurückbehielt. Man dürfte jene Vergegenwärtigung also höchstens als eine freie gedächtnismäßige, unterstützt vielleicht durch Rücksprache mit den Genossen Silvanus und Timotheus, fassen. Und etwas derartiges ist bei der sicher vorhandenen Annahme einer Unterschiebung möglich. Aber die Übereinstimmungen sind gar nicht derart, daß sie bei der raschen Aufeinanderfolge beider Briefe, wie wir sie annehmen müssen, mehr als die natürliche Erinnerung, eine angestrengte Vergegenwärtigung fordern[1]: hat man bei Kol Eph nur die Wahl zwischen Gleichzeitigkeit und Unechtheit, so erlaubt die Verwandtschaft von I. II Th Abfassung von der gleichen Hand innerhalb einiger Wochen zu behaupten.

4. Literarische Beziehungen. Die sonstigen literarischen Beziehungen beweisen auch nichts: Anklänge an andere Paulusbriefe erklären sich am natürlichsten aus der Identität des Verfassers, so I 1_{5} vgl. m. I Kor 2_{5}; 1_{6} m. I Kor 4_{16}; II 3_{13} m. Gal 6_{9}[2].

Daß alttestamentliche Citate in beiden Briefen ganz fehlen, hat schon „Euthalius" (p. 544 Zaccagni) bemerkt; gleiches gilt von Phl und von manchen Partien in den Korintherbriefen. Es hängt, wie v. Soden StKr 1885, 270 mit Recht sagt, zusammen mit dem Mangel an Argumentation in diesen Stücken. An alttestamentlichen Reminiscenzen fehlt es übrigens nicht: z. B. I 1_{8} (Jo 3_{14}. Ps 19_{5}), 2_{16} (Gen 15_{16}. Dan 8_{23}. 11_{36}), 4_{5} (Jer 10_{25}), 4_{9} (Jes 54_{13}). II ist hieran noch reicher: 1_{8}ff. (Jes 66_{15}. 2_{10}. Ps 89_{8}. 68_{36})[3].

Herrenworte klingen umgekehrt in I mehr an als in II, wenn auch längst nicht in dem Maße, wie neuerdings Resch[4] annimmt; von Benutzung eines schriftlichen Evangeliums kann keine Rede sein, s. z. I 4_{15}[5]. — Vgl. I 2_{14}ff. m. Mt 23_{31}f.; 2_{16}? m. Mt 16_{27}; 5_{2}f. m. Mt 24_{43}. Lk 21_{34}; 5_{13} m. Mk 9_{50}; — II 2_{1} m. Mt 24_{30}f.; 3_{3} m. Mt 6_{13}.

Wenn Paulus sich wirklich einem (jüdisch-urchristlichen) Katechismus angeschlossen haben soll, so muß dieser doch sehr anders ausgesehen haben als bei A. Seeberg[6].

Die von Baur (Paulus II 351), C. Weizsäcker 503, Hilgenfeld, Holtzmann für II Th 2 behauptete Abhängigkeit von Off. 13 und 17 fällt mit der neueren Auffassung der Apokalyptik (s. ob. S. 33); schon Schmiedel fand nur Gemeinsamkeit der Idee.

---

1. Richtig Clemen, NkZ VII 1906, 160f. 2. Schmiedel 9 N. XXVI.
3. Hühn, messian. Weissagungen II 109—203; Milligan LVIII.
4. A. Resch, Paulinismus und Logia Jesu (Texte u. Unters. NF XII) 1904, 35—42; vgl. P. Feine, Jesus Christus und Paulus 1902; M. Goguel, l'apôtre Paul et Jésus Christ 1904; R. J. Knowling, the testimony of St. Paul to Christ 1905; Milligan LX. Speziell über das Herrengebet: Chase, the Lords prayer in the early church (Texts and studies I 3) 1891, 36ff.; von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit 1901, 92.
5. Gegen H. Ewald, Jahrb. f. bibl. Wissensch. II 194; Sendschr. 48.
6. A. Seeberg, Katechismus der Urchristenheit, 1903; — auch P. Drews, Untersuchungen z. Didache, ZnW V 1904, 53ff. tritt für einen Katechismus ein.

Die Testamente der XII Patriarchen (Lev 6) dürfen vielleicht in ihrer christlichen Gestalt als eines der ältesten Zeugnisse für I Th (2_{16}) gelten[1].

5. Zeugnisse. Die äußeren Zeugnisse[2] für beide Thess.-Briefe spielen in der Echtheitsfrage kaum eine Rolle: sie sind so gut oder schlecht, wie für die meisten Paulusbriefe: Ignatius ad Rom 2_1 (= I 2_4), 10_3 (= II 3_5), ad Eph 10_1 (= I 5_{17}); Hermas vis. III 9_{10} (= I 5_{13}) beweisen nichts; Clemens Rom. I $38_{1.4}$ (= I $5_{23.18}$), 42_3 (= I 1_5f.); Barnabas 21_6 (= I 4_9); Polykarp ad Phil. 2_2. 4_3 (= I $5_{22.17}$) noch weniger; eher schon Polykarp ad Phil. $11_{3.4}$ (= II 1_4[3]. 3_{15}). Bei Barnabas 15_5. 18_2, Didache 16_1ff., Justin dial. 32_{12}. 110_6. 116_5 ist es fraglich, ob II Th oder die apokalyptische Tradition einwirkt. Kenntnis von I läßt sich bei Justin garnicht belegen. Dagegen ist gewiß, daß Marcion beide Briefe in seinem NT hatte, und zwar an 5. und 6. Stelle im Apostolicum (zwischen Röm und Laod, s. Tertullian adv. Marc. V 15. 16; Epiphanius haer. 42_{11}; Zahn, GNK II 2, 520ff.). Von da an ist die stete Zugehörigkeit zum Corpus der Paulusbriefe gewiß, vgl. den Canon Muratori[4], Irenäus III 7_2, V 6_1. 25_1. 30_2; Clemens Alex. paed. I 5, 19_2; strom. I 11, 53_4; V 3, 17_5; Tertullian de carn. res. 24, scorp. 13, de pudic. 13. 18, Origenes c. Cels. II 65 u. ö. Cajus benutzte I Th 5_2 zur Bestreitung der Off. (Hippolyts' Werke I 2, 241f.). Die Traditionsreihe weiter zu verfolgen hat keinen Zweck.

6. Textüberlieferung. Hier schließt sich dann die handschriftliche Überlieferung an[5]: in Betracht kommen die Codices ℵB aus dem 4., AC (nur I $1_1 - 2_9$) aus dem 5., DH aus dem 6., (E)(F)GKLP aus dem 9. Jahrh., dann die Masse der Minuskeln, von denen besonders 1. 17. 37. 67**. 71. 73. 137. 474; 46; 4. 7. 30. 104. 221. 249. 251. 252. 271. 273; 2. 29. 67. 87. 114 hervortreten. B geht bei den Paulusbriefen sehr oft mit der occidentalen Gruppe D(E)G(F)[6]; von Wert neben ℵ AC, womit von der byzantinischen Gruppe KLP (Chrys. Theodoret . . . ς) oft P geht,

---

1. J. E. Grabe, spicil. I 138 und neuerdings R. H. Charles, the greek text of the Test. p. 41 treten allerdings für Benutzung der Test. durch Paulus ein.

2. J. Kirchhofer, Quellensammlung zur Geschichte des NTlichen Canons 1844, 178ff. The NT in the apostolic fathers, by the Oxford Society of historical theology 1905, 74f. 95. 115.

3. Hier liegt vielleicht ein direktes Citat, doch mit Verwechslung von I Th und Phl vor: ähnliche Verwechslungen bei Tert., Clem. Al. weist Zahn, GNK II 1, 352f., Grundr.[2] 36 nach.

4. An vorletzter Stelle, zwischen Gal und Röm; vgl. zu den verschiedenen Anordnungen Zahn, GNK II 1, 344ff., der bes. auf die häufige Verbindung Phl Th aufmerksam macht.

5. C. R. Gregory, Textkritik des NTs 1900; E. Nestle, Einführung in das griech. NT[3] 1909; H. v. Soden, Die Schriften des NTs 1902 – speziell F. Zimmer, Textkritischer Apparat und Kommentar zu den Thessalonicherbriefen 1893 (vgl. schon ZwTh 1888), B. Weiß, Textkritik der paulinischen Briefe (TU XIV 3) 1896, Baljon, Theol. Studiën 1888, 347–352.

6. E ist sicher Abschrift von D, u. zw. für gr. und lat.; bei F ist es unsicher, ob Abschrift von G oder Schwesterhandschrift; aber während g Interlinearübersetzung auf altlateinischer Grundlage (oft mit Doppelübersetzungen (reminiscentes vel rememorantes) ist, hat F einen Vulgatamischtext (f) neben sich.

ist H[1] und die neuerdings gefundene Freer Handschrift aus dem weißen Kloster[2].

Von altlat. Zeugen kommen d(e)g[f]$r^2$$x^2$, die Citate des Speculum (m), Ambrosiaster, Pelagius u. a. in Betracht; vg ist c. 380. Von altsyr gibt es nur wenige Fragmente bei Aphraat und Ephraem; peš ist c. 411 nach antiochenischem, philox erst (508) 616 nach alexandrinischem Text entstanden. sah basm boh (d. h. süd-, mittel- und nordägyptisch) sind relativ jung, die ältere Grundlage achmim noch wenig bekannt; goth hat mit Chrys. Ähnlichkeit; arm, auf altsyr. Grundlage, scheint nach einem ℵ verwandten Text revidiert; bei aeth fehlt es noch an den kritischen Vorarbeiten.

6. Zur Geschichte der Auslegung.

Bornemann hat außer der Literaturangabe S. 1–7 auf S. 538–708 „Zur Geschichte der Auslegung der beiden Thessalonicherbriefe" ein so reiches Material an biographisch-bibliographischen Notizen samt wertvollen Excerpten aus allen wichtigeren Kommentaren zusammengetragen, wie wir es zu keinem andern NTlichen Buche besitzen. Diese Arbeit braucht hier nicht noch einmal getan zu werden. Es genüge eine Skizze der Auslegung mit Nennung der wichtigeren Kommentare, die in unserer Erklärung irgendwie berücksichtigt sind.

1. Die alte Kirche. Daß uns von der Exegese der Gnostiker, auch der alexandrinisch kirchlichen eines Origenes[3] fast nichts mehr erhalten ist, ist insofern kein Schade, als die hier beliebte Allegorie für das wirkliche Verständnis des Textes fast nichts austrägt. Dagegen hat die Exegese der Antiochener für uns bleibenden Wert, weil diesen griechischen Exegeten bei dem Streben nach einer grammatisch-historischen Auslegung ein natürliches Sprachgefühl zu statten kam, das wir uns nur künstlich erwerben können. Ihr Sprachgefühl war besser als ihr historischer Sinn; und auch jenes ist nicht immer ein zuverlässiger Führer, weil sie sich doch zu sehr von den kirchlich-dogmatischen Ideen ihrer Zeit beeinflussen ließen. Es hat für uns höchstens dogmengeschichtliches Interesse, wenn selbst Antiochener wie Theodor und Theodoret zu I 1 9 *ζῶντι* anmerken, daß dies nicht Gott im Vergleich zum Sohne bezeichne oder zu I 1 10, daß die göttliche Natur nicht mit auferweckt, weil nicht mit gestorben sei. Aber aus der Gegenüberstellung des *θεὸς*

1. In Tischendorfs Apparat (ed. VIII. crit. major 1872) noch kaum berücksichtigt; H. Omont in Notices et extraits XXXIII 1, 1889 gibt I Th 2 9–13. 4 5–11. Was J. A. Robinson, Euthaliana (TSt III 3, 1895) 48 ff. und Kirsopp Lake, Facsimiles of the Athos Fragments, 1905, hinzugefügt haben, trägt nichts für Thess. aus.

2. Die jetzt in Ann Arbor (Michigan) liegende Hdschr. des 5./6. Jahrh. enthält nach einer frdl. Mitteilung des künftigen Herausgebers Prof. Henry A. Sanders I 1 1f. 9f. 2 7f. 14f. 3 3f. 11ff. 4 7ff. 16f. 5 9ff. 23–26; II 1 1ff. 10f. 2 5ff. 15ff. 3 8ff. Vgl. dazu C. R. Gregory, Das Freer Logion 1908, 24.

3. *ἐξηγητικά* zu beiden Thess.-Briefen erwähnt Orig. selbst c. Cels. II 65; vgl. Hieronymus ep. 119 9 ad Minervium et Alexandrum (Harnack, LG I 375); die Stellen aus den erhaltenen Werken sind gesammelt bei Bornemann 547–553; nach Hieronymus ad Paulam et Eustochium (E. Klostermann, SBB 1897, 865. 868) waren es 3 Bücher zu I und 1 zu II, ferner 2 Homilien.

ἀληθινός I 1 9 und der *ψευδῶς καλούμενοι θεοί* läßt sich über *ἀληθινός* mehr lernen als aus allen modernen Synonymiken.

Leider sind die älteren griechischen Kommentare verloren: nur durch unsichere Catenenfragmente[1] kennen wir etwas von den trefflichen Arbeiten des Apollinaris von Laodicea († 385/95), des Severian von Gabala († nach 408) und anderer[2]. Man ermißt den Verlust, wenn man die wenigen griechischen Bruchstücke des größten antiochenischen Exegeten, Theodor von Mopsuestia († c. 429), „des Interpreten" wie ihn die Syrer nannten, mit der vollständig erhaltenen lateinischen Übersetzung seines Kommentars zu den kleinen Paulinen vergleicht[3]. Theodor hat es verstanden, die Gedanken des Apostels im allgemeinen durchaus zutreffend, dabei mit wundervoller Präzision wiederzugeben. Der noch kürzere Kommentar seines Schülers Theodoret von Kyros († c. 458)[4] ist nicht nur oberflächlicher, sondern auch schon mehr kirchlich-dogmatisch gefärbt. Die den Antiochenern überhaupt eigene starke Tendenz auf das Praktische tritt dann besonders bei dem großen Kanzelredner Johannes Chrysostomus († 407) hervor, von dem wir eine fortlaufende Auslegung zu den Paulusbriefen in Predigten, die er in Konstantinopel hielt, besitzen. Die eigentümliche Anlage dieser Homilien des Chrysostomus, daß er die praktische Anwendung, überhaupt die eigentliche Predigt einem zweiten, oft mit dem ersten nur lose zusammenhängenden Teile zuweist, bringt es mit sich, daß im ersten Teil eine fortlaufende Auslegung des betreffenden Textabschnittes, wenn auch rhetorisch gefärbt und praktisch abgezielt, gegeben wird[5]. Immerhin muß man sagen: Theodor gibt Exegese, Theodoret praktische Auslegung, Chrysostomus predigt. Dabei betonen alle drei stark das Lehrhafte in den Worten des Apostels: wenn er Gott dankt, will er die Gemeinde lehren *μετριάζειν* (Chrys.), wenn er von sich spricht, will er ihr reverentia beibringen (Theodor) u. s. f.; ein Apostel darf eben nicht schlicht redend seinen Empfindungen Ausdruck geben.

Von Bedeutung ist noch, daß diese Exegeten oft mehrere Meinungen nebeneinanderstellen, teils als gleichberechtigt, teils so, daß sie die eine oder andere ausdrücklich ablehnen: nie aber nennen sie dabei Namen. Und unsere

---

1. Über die Catenen s. Heinricis Art. in RE³ III; H. Lietzmann, Catenen 1897 Catenarum graec. catalogus comp. G. Karo et H. Lietzmann 1902; C. H. Turner, Greek patristic commentaries on the pauline epistles in Hastings DB Extra vol. 484 ff.; v. Dobschütz, Art. Interpretation in Hastings ERE.

2. H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea I 1904. Grade die exeg. Fragmente stehen leider noch aus. Zu Severian s. Turner a. a. O. 507. Theodor von Heraklea und Diodor von Tarsus nennt Hieronymus ep. 49 9.

3. Theod. ep. Mops. in epistolas b. Pauli commentarii ... ed. H. B. Swete, Cambr. 1880/2 II 1–66. In dieser musterhaften Ausgabe sind dem lat. Text (aus 2 Hdschrr. der karol. Zeit) die erhaltenen griechischen Fragmente beigegeben, außerdem aber die verwandten Stellen aus andern griechischen Kommentaren herbeigezogen.

4. Opera ed. Schulze et Noesselt 1771 III 502–541 = MSG 82, 628–672; ed. C. Marriott, Oxford 1870. Von dem Syrer Ephraem († 373) sind nur dürftige Anmerkungen zu den paulin. Briefen in armen. Übersetzung erhalten (in lat. Übers. hg. von den Mechitaristen, Ven. 1893).

5. Opera ed. Montfaucon 1734, XI 425–545 = MSG 62, 391–500; ed. F. Field Oxf. 1855, V 313–496; 11 Homilien zu I, 5 zu II.

Kenntnis der Schulgegensätze ist noch zu gering, als daß wir diese Lücke ausfüllen könnten.

Die späteren griechischen Kommentatoren sind nur noch Kompilatoren; selbständige Gedanken finden wir höchstens bei Johannes von Damascus († v. 754)[1] — oder vielleicht kennen wir nur nicht den älteren Kommentar, aus dem er diese entlehnt. Die in der älteren protestantischen Exegese oft zitierten Werke unter den Namen Oikumenios und Theophylaktos haben nur Wert, sofern sie älteres Material erhalten haben. Über die Persönlichkeit des Oikumenios schwebt noch ein Dunkel: er scheint einen wirklichen Kommentar geschrieben zu haben; was unter seinem Namen gedruckt ist, ist aber nur eine junge, aus Oikumenios und vielen andern kompilierte Catene[2] und die vielgenannten Kommentare des Erzbischofs Theophylakt von Achrida († n. 1107) sowie des Euthymius Zigabenus († n. 1118) sind nichts als Überarbeitungen älterer Catenen unter Weglassung der Autorennamen vor den Einzelexcerpten und stilistischer Ausgleichung derselben[3].

Auch die Lateiner haben ihren Wert fast nur sofern sie uns die exegetische Tradition der Griechen vermitteln. Wir sahen bereits, daß Theodors Kommentar ins Lateinische übersetzt wurde: so ist er eine der Hauptquellen für Hinkmar von Rheims und die mittelalterlich-lateinischen Kommentatoren. Übersetzt wurden wohl auch die Homilien des Chrysostomus und vielleicht Stücke aus Origenes. Daneben stehen mit selbständiger Bedeutung zwei lateinische Kommentare des 4. Jahrhunderts, der sog. Ambrosiaster, das Werk vielleicht des Römers Hilarian, nach anderer Ansicht von dem jüdischen Convertiten Isaac (unter Damasus 366—384), seit alters unter dem großen Namen des Ambrosius gehend[4], und der Kommentar des Pelagius, nach der Verketzerung dieses britischen Mönches teils unter den Namen des Hieronymus gestellt, teils in einer von Cassiodor stammenden „gereinigten" Form unter dem Namen des Primasius überliefert[5], neuerdings aber in seiner Urform wieder aufgefunden.

---

1. Joh. Dam. op. ed. Le Quien 1712 II 215—226 = MSG 95, 905—929; Photios' Fragmente (gesammelt MSG 101, 1190ff.) enthalten nichts zu Thess.; vgl. Ehrhard-Krumbacher, Byz. LG[2] 77.

2. ed. Morelli 1631 p. 149—204 = MSG 119, 57—133; dazu ist Cramers Catena in NT, Oxf. 1844, VI 341—398. 406f. 412f. zu vergleichen. Einen Kommentar des Euthalius (s. ob. S. 18 A.) gibt es nicht, sondern nur eine zu Vorlesezwecken eingerichtete Ausgabe mit allerlei Beigaben (gegen Bornemann 546); was Bornemann 26. 555 Euthalius nennt, sind die in jüngeren Handschriften mit dem euthalianischen Apparat vereinigten Hypotheseis der sog. ps.-athanasianischen Synopse; vgl. RE[3] V 633ff.

3. Theophylakt war in lat. Übersetzung des Christophorus Porsena bekannt seit 1528; Hauptausgabe von A. Lindsell 1636 = MSG 124, 1279—1357; — Euthym. Zig. ed. Nik. Kalogeras, Athen 1887, II 157—211. Vgl. Krumbacher, Geschichte der byz. Literatur[2] 82; Ph. Meyer RE[3] V 633ff.

4. Ambr. op. ed. Maurin. Par. 1686 I = MSL 17, 465—486; sep. Col. 1530; eine Neuausgabe wird für das Wiener Corpus von P. Brewer vorbereitet, vgl. A. Souter, A Study of Ambrosiaster in TSt VII 4, 1905, auch CSEL L, 1908; Jülicher in Pauly-Wissowa I 1811; Harnack, SBB 1903, 212.

5. Hieronymi opp. ed. Vallarsi[2] 1771 XI 3, 389—406 = MSL 30, 1845, 861—876, [2]1865, 901—916 = Primasius MSL 68, 639—50; dazu H. Zimmer,

Diese 3 lateinischen Kommentare haben schon dadurch Bedeutung, daß sie den griechischen Text selbständig übersetzen, bezw. wo sie altlateinische Übersetzungen zu Grunde legen, doch auch das Original heranziehen. Sie sind teilweise später der Vulgata angepaßt worden. Der Ambrosiaster hat neben manchen interessanten sprachlichen Bemerkungen viel Hierarchisches. Pelagius ist ausgezeichnet durch praktische Anwendung. Dazu kommen die in Augustins Werken zerstreuten exegetischen Bemerkungen, welche die Verehrung der Folgezeit sorgfältig gesammelt hat, ebenso wie die Gregors d. Gr.[1]

2. Das Mittelalter. Auf diesem Material baut sich die mittelalterlich-lateinische Exegese auf, die sich von der Catenen-Arbeit der späteren Griechen höchstens durch ein noch größeres Maß von Unselbständigkeit unterscheidet: so Claudius von Turin (816/20), Hrabanus Maurus (842/7) und sein Schüler Walafrid Strabo von Reichenau († 849), dessen glossa ordinaria grundlegend wurde, [Haymo von Halberstadt († 853) oder Remigius von Auxerre († c. 910)], Sedulius Scotus († c. 860), Atto von Vercelli († 961), Lanfranc von Bec († 1089), Herveus von Bourg-Dieu († c. 1150), Petrus Lombardus († 1164). Thomas von Aquino († 1274), der einen Kommentar zu den Paulusbriefen hinterließ, darf als Meister scholastischer Exegese gelten; ihm folgt Dionysius der Karthäuser († 1471)[2].

Ein neuer Zug kommt erst durch die Minoriten Nikolaus von Lyra († 1340) und Paulus von Burgos († 1415) in die katholische Exegese hinein, deren Studium rabbinischer Auslegung freilich mehr dem Alten Testament zu gute kam[3]. Dann kommen die Humanisten, Laurentius Valla († 1457) und Desiderius Erasmus († 1536), die philologisch auf den Originaltext zurückgreifend, sich auch inhaltlich von der exegetischen Tradition freimachen[4].

3. Die Neuzeit. So ist der Boden bereitet für die von einem neuen, dem Geiste des Apostels congenialeren Verständnis des Evangeliums aus-

---

Pelagius in Irland 1901; A. Souter, in Proceedings of the British Academy II; vgl. Cassiodors Complexiones MSL 70, 1349–52.

1. Drei solcher Sammlungen sind für Augustin bekannt: von Abt Petrus von Tripolis (s. Cassiodor Inst. 8), Beda (Selbstzeugnis in hist. Angl. V 24) und von dem Diakon Florus, MSL 119, 393–398; zwei für Gregor von Paterius, MSL 79, 1131–34 und von Alulf (1092) 79, 1365–72, alle recht dürftig.

2. Sedulius, MSL 103, 217–24 (ruht meist auf Prim.), Hraban 112, 539–580; Strabo 114, 615–624; Haymo 117, 765–784; Atto 134, 643–64 (meist Ambst., gehört vielleicht dem Claudius, s. Riggenbach 25 ff.); Lanfranc 150, 331–46 (Ambst. und Aug.); Herveus 181, 1355–1404 (früher als Anselm von Canterbury zitiert); Petrus Lomb. 192, 287–326; Thom. Aq. opera Parma 1862 XIII 556–584; Dionys. Carth. opera Tournay Monstrolii 1901, XIII 373–406. Es fehlt für diese Kommentare zu den Briefen noch eine so gründliche quellenkritische Untersuchung, wie sie A. E. Schoenbach für die karolingischen Evangelien-Kommentare geliefert hat (SBW 146, 1903). Einen ausgezeichneten Anfang, aber nur für Heb., machte E. Riggenbach in Zahns Forschungen VIII 1907.

3. Lyras Postille gedruckt zuerst Rom 1471/2, als Biblia cum postillis Ven. 1482; oft verbunden mit der Glossa ordinaria; des Paul von Burgos Additiones sind meist damit zugleich gedruckt.

4. Von Valla kommt die 1444 verfaßte Collatio NT[i], 1505 von Erasmus herausgegeben u. d. T. Annotationes in lat. NT[i] interpretationem, von Erasmus außer seiner eignen lat. Übersetzung (1516) die Paraphrasis in epist. Pauli omnes 1518 f. in Betracht.

gehende Exegese der Reformatoren, die für unsere Briefe leider nur durch die annotationes des Joh. Bugenhagen (1525), Kommentare von Zwingli (1526)[1] und H. Bullinger (1536) vertreten ist. Das reifste und beste bietet Calvins Kommentar (1539)[2]. Bei Joach. Camerarius 1554, Vict. Strigel 1565 und Theod. Beza 1556 kann man schwanken, ob man sie mehr den reformatorischen oder den humanistischen Kommentaren zurechnen soll.

Während die nachfolgende Orthodoxie aller drei Kirchen sich wieder bewußt in Abhängigkeit von der patristisch-dogmatischen Exegese begibt — so die Jesuiten Maldonatus († 1583), Cornelius a Lapide 1635, Nic. Serarius († 1609), Joh. Harduin († 1729), der Douaier Kanzler W. Est († 1613); der Benediktiner Aug. Calmet, 1707ff., die Lutheraner Matth. Flacius († 1575), Aeg. Hunnius († 1603), Nic. Selnecker 1591, Nic. Hemming 1571, Georg Major 1561, Fr. Balduin († 1627), Abr. Calov (1672/6), die Calvinisten Andr. Hyperius († 1564), Aug. Marloratus (Genf 1561), Hier. Zanchi († 1590), dessen Kommentar den Gesamteindruck eines dogmatischen Werkes macht (Bornem.), Joh. Piscator († 1626 Herborn), Joh. Crocius († 1659 Marburg), — hält sich bei den Arminianern Hollands der freie wissenschaftliche Geist des Humanismus, besonders in Hugo de Groot († 1645) durch ausgezeichnete klassische Bildung und scharfe historische Kombinationsgabe außerordentliches leistend[3].

Aus religiöser Vertiefung erwächst den Jansenisten Frankreichs (bes. Paschasius Quesnel, Reflexions morales 1687) und den Pietisten Deutschlands (G. M. Laurentius, Halle 1714, erster deutscher Kommentar) ein neues Verständnis: an die Stelle des dogmatischen tritt das Interesse des erbaulichen und damit Sinn für die fromme Psychologie (Joach. Lange, Halle 1729). Die württembergische Schrifttheologie leistet ihr Meisterstück in J. A. Bengels († 1752) noch heute unerreichtem Gnomon[4].

Dann setzen die curae philologicae ein, die viel, meist leider bei dem heutigen Stand der Sprachforschung unbrauchbares Material aus den Profanschriftstellern zusammentragen[5]. Inzwischen hatte die Aufklärung mit dem supranaturalen Inspirationsgedanken gebrochen: statt des h. Geistes als des

1. opp. ed. Schuler et Schulthess VI 2, 1838, 229—248.

2. ed. Tholuck 1834 VI 263—330, Corp. Ref. 52, 1895, 133—218; deutsch von K. Müller 1904.

3. Neben Grotius' annotationes ad NT 1641 (wiederholt von Windheim Halle 1769) kommen besonders als durch ihn angeregt J. Cocceius († 1669) und J. Leclerc († 1736) in Betracht. Andere Arbeiten sind in den Critici sacri (London 1660, Frankfurt 1695) und in Matth. Poole Synopsis criticorum (Lond. 1669ff.) gesammelt. Wie anregend Grotius (obwohl seine Hauptthese tatsächlich falsch war) wirkte, ersieht man daraus, daß Freund und Feind wider ihn schrieb, so Coccejus, der Lutheraner Abr. Calov 1672, die Katholiken A. Calmet 1707 u. a. (vgl. ob. S. 20₂). — Hier ist auch der Genfer J. A. Turretini († 1737) mit einer posthumen Auslegung von Thess. (Basel 1739) zu nennen.

4. Gnomon Novi Testamenti 1742, ⁸1891, deutsch von C. F. Werner³ 1876.

5. Joh. Chr. Wolf, curae philologicae 1734; J. J. Wettstein NT 1751 (noch unerschöpfte Quelle); G. D. Kypke, observationes sacrae 1755; J. B. Koppe, NT vol. VI 1778, ed.² cur. Tychsen 1791, ³1823; J. G. Rosenmüller, scholia in NT IV 1777, ⁶1831, dazu die Belege aus dem Talmud bei Chr. Schöttgen 1733, J. G. Meuschen 1736. [J. Lightfoot, Horae 1658 umfassen d. Thess. leider nicht.]

Autor primarius tritt der menschliche Schriftsteller Paulus in sein Recht, wird aber nach der Zeitmode zurechtgestutzt (Krause 1790). Während die Schule Wolfs noch ihren logischen Formalismus an den Text heranträgt (H. van Alphen, Utrecht 1742), die Tübinger Schule Storrs etwas ängstlich die supranaturale Schriftautorität gegen den Rationalismus zu schützen sucht (Flatt 1829), arbeitet die Schule Ernestis mit philologischer Sorgfalt einer wirklich geschichtlichen Exegese vor, die auf alle kirchlich-dogmatischen wie praktisch-erbaulichen Gegenwartsrücksichten bewußt verzichtend, die Briefe des Apostels aus seiner Zeit, aus den Eigentümlichkeiten seiner Individualität, seines Lebensganges, seiner augenblicklichen Situation heraus zu verstehen sucht (H. A. Schott 1834, A. Koch 1849, 55). Die Schleiermacherschen Anregungen zu lebendig-persönlichem Verständnis zeigen sich bei L. Pelt 1830.

Von de Wette (1835, [3]von W. Moeller 1864) inauguriert, findet diese historisch-grammatische Exegese ihren grundlegenden Ausdruck in Lünemanns Arbeit an dem Meyerschen Kommentarwerk (1850, [4]1878, engl. von Gloag 1880); auf dieser gediegenen und besonnenen Arbeit baut fast die ganze neuere Exegese auf, die protestantische nicht nur, sondern auch die katholische (Bisping [2]1865), die deutsche so gut wie die ausländische. Am nächsten steht ihm begreiflicherweise der nächste Bearbeiter des „Meyer", W. Bornemann (1894), der einen energischen Versuch macht, die psychologische Exegese wieder mehr in der Richtung auf die Praxis auszugestalten. Sonst gehören eng zusammen Paul Schmidt (Basel) 1885 und P. W. Schmiedel (im Handkommentar II 1891). Besonders wertvoll ist die knappe Bearbeitung durch B. Weiß in seinem NT 1896, [2]1902. Abseits steht die originelle Exegese des Erlanger J. Chr. K. Hofmann mit ihrer Voraussetzung der organischen Schrifteinheit und so manchen dogmatischen Vorurteilen, aber auch viel Anregendem[1]; sie hat in G. Wohlenbergs Arbeit im Zahnschen Kommentarwerk (1903) einen getreuen pedissequus erhalten. Die moderne psychologisch-religionsgeschichtliche Auffassung hat einen trefflichen Ausdruck gefunden durch W. Lueken in Joh. Weiß' Schriften des NTs (1906, [2]07).

Den Übergang zu praktischer Auslegung bieten S. Goebels NTliche Schriften [2]1897. In J. P. Langes Praktisch-homiletischem Bibelwerk sind Thess. von Auberlen (1864) und von Riggenbach (1884) bearbeitet. Daneben verdienen Riegers Betrachtungen (1828) als Spezimen trefflicher praktischer Auslegung auf dem Standpunkt des biblischen Realismus und H. J. Holtzmanns praktische Auslegung in der Z. f. prakt. Theol. 1880—86 als Muster einer solchen von modern-kritischer Auffassung aus besondere Beachtung. — Bibelstunden von O. E. G. Havemann, Erl. 1875, H. Hoffmann (Halle), Bd. 5, 1904.

Für England seien hier nur genannt A. S. Patterson, Edinb. 1846, [2]57; H. Alfords Greek Test. 1849, [2]57 u. ö.; B. Jowett, Lond. 1855, [2]59, [3]94; C. J. Ellicott 1858 ([4]1880); C. Wordsworth, The NT in Greek 1859; John Lillie, Edinb. 1863 (Lectures), E. Headlam und H. B. Swete, Lond.

1. Die h. Schrift NTs zusammenhängend untersucht I 1862[2], 69.

1863, 66; C. J. Vaughan, Cambr. 1865; J. Eadie 1877 (ed. by W. Young); Alexander 1881 (Speakers comm.); Marcus Dods 1882 (Schaffs pop. comm.); John Hutchinson, Edinb. 1884 (Lectures); P. J. Gloag 1887 (Pulpit comm.); G. G. Findlay 1891 (Cambridge Bible for schools and colleges) und 1904 (Cambr. Gr. Test.); Denney 1892 (Expos. Bible); J. B. Lightfoot, Notes on the Pauline epistles (op. posth.) Lond. 1895, 1—136, das wertvollste aus dieser engl. Lit., neben dem davon stark beeinflußten Kommentar von George Milligan 1908, der sich besonders um sprachliche Belege aus den Papyri verdient gemacht hat. Mehr populären Charakter tragen J. R. Boise (1896), J. Drummond (1899.); G. W. Garrod (1899. 1900); V. Bartlet in der Temple-Bible 1902, W. F. Adeney in Century Bible 1902; G. W. Clark in Clarks People comm. 1903; J. Parker in Nicolls pract. and devotional comm. 1904; A. R. Buckland in the devotional comm. 1906.

Die holländische Theologie ist durch einen Meyer-ähnlichen Kommentar von J. M. S. Baljon (1907), die schwedische durch A. Kolmodin (1893. 1901, vgl. JB XXI 327) vertreten, die dänische durch H. V. Sthyr (1893).

Katholischerseits sind neuerdings J. B. Röhm (Passau 1885), J. Pánek (1886), Al. Schäfer 1890, A. Johannes 1898, F. C. Ceulemans (1902), F. S. Gutjahr (1904) zu nennen.

4. Spezialarbeiten. Während die alte und mittelalterliche Kirche Spezialarbeiten zu unsern beiden kleinen Briefen nicht kennt — sie werden immer als Teil der Paulinen behandelt —, setzen diese mit der Reformationszeit vereinzelt, stärker erst im 19. Jahrh. ein. Das liegt teilweise an dem Studienbetrieb: die ältere holländische Theologie liebt die kleinen Sonderpublikationen; im 18. Jahrhundert spielen die Dissertationen über exegetisch wichtige Einzelstellen eine Rolle, die später die Form von Zeitschriftenartikeln annehmen. Teilweise ist es aber auch ein Spezialinteresse an unserm Briefchen, u. zw. zunächst an ihrer Eschatologie: das ist evident bei Georg Major († 1574), der in seiner enarratio duarum epp. ad. Thess. praelecta Wittemb. 1561 (1563) ausdrücklich die Nähe des Weltendes berechnet, bei Fr. Balduin († 1627), der seiner Auslegung den Titel prophetia apostolica gibt. Unmittelbar an die polemische Bedeutung der Antichrist-Idee im Streit der Konfessionen wird man erinnert durch T. Tymme, the figure of the Antichriste, with the tokens of the end of the world . . . disciphered by a catholic and divine exposition of the second Epistle of Paul to the Thess. Lond. 1586. Sie der konfessionellen Polemik zu entziehen, ist H. Grotius' Ziel (s. ob. S. 20_2. 53_3). Andere Spezialkommentare sind der homiletisch gehaltene von C. Spangenberg 1557. J. Jewel (engl. ed. by Garbrand 1583. 1611 u. ö. bis 1841 = Works 1847 II 813—946). R. Rollock (Edinb. 1598. 1606, ed. Piscator, Herborn 1601), P. Stewart (Ingolstadt 1609), W. Sclater (Lond. 1616. 1627 u. ö.), Joh. Martinus (Gron. 1663), J. Ferguson (Lond. 1674 u. ö.), E. Wells (Oxf. 1709), Cl. Streso (1710), G. Benson (Lond. 1731), J. Macknight 1787.

Erst im 19. Jahrhundert beginnt neben dem Interesse an der Eschato-

logie, das freilich mehr und mehr ein antiquarisches wird, ein lebendiges Interesse für die Persönlichkeit des Apostels und sein Verhältnis zu der Gemeinde, das sich in diesen beiden kleinen Briefen besonders intim und reizvoll ausspricht, zu wirken.

So ist Paul Schmidt's kurze Auslegung (1885) hervorgerufen durch das Bestreben für I die Echtheit zu erweisen.

Der biblisch-theologische Gehalt der Briefe ist außer in den bekannten Lehrbüchern von B. Weiß § 61–64, A. Immer 212–224, die I und II Th als älteste Entwicklungsphase des Paulinismus behandeln; W. Beyschlag (1896), H. Holtzmann (1897), P. Wernle, Anfänge unserer Religion ([2]1904), die sie in den Paulinismus verarbeiten, dargestellt worden von L. Usteri, Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs 1824, [6]1851; A. Sabatier, l'apôtre Paul 1870, [3]1896, 86–114; O. Pfleiderer, Paulinismus 1873, [2]1890, bes. S. 38 ff.; E. Medley, Expos. 5. ser. IV 1896; P. Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus, 1899, 169–181; die sittliche Seite von H. Jacoby, NTliche Ethik 1899, 331–334; vgl. Bornemann 280–289. 490–492.

An sonstigen Hilfsmitteln der Exegese sind hier noch zu nennen: die Grammatik von Kühner, in der Neubearbeitung von Blaß und Gerth, speziell für das NT die Grammatiken von Winer in der leider immer noch unvollständigen Bearbeitung von Schmiedel (1894 ff.) und von Fr. Blaß 1896, [2]1902 – beide nach Paragraphen, nicht nach Seiten zitiert; die Grammatik der Septuaginta von R. Helbing 1907, das Lexikon von W. Grimm, mit der trefflichen engl. Übersetzung von Thayer (ein wirklich gutes Lexikon ist dringendes Bedürfnis); H. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der NTlichen Gräcität [9]1902; die Concordanzen von Bruder zum NT, von Hatch und Redpath zur LXX; A. Deißmann, Bibelstudien 1895; Neue Bibelstudien 1897; Licht vom Osten 1908; die Synonymik von Trench, übers. von Werner 1907, Th. Nägeli, Der Sprachschatz des Paulus 1905; E. Hühn, Die messianischen Weissagungen II, die alttestamentlichen Citate und Reminiszenzen im NT, 1900.

Der 1. Brief an die Thessalonicher.

Die **Überschrift** *πρὸς Θεσσαλονικεῖς α'* (d. h. *πρώτη* scl. *ἐπιστολή*), in jüngeren Handschriften mannigfach erweitert[1], rührt erst von den Sammlern der Paulusbriefe her. Die Adresse, auf der Rückseite des zusammengerollten Briefes geschrieben, enthielt in der Regel nur den Namen des Adressaten im Dativ.

1_{1}[2] **Grußüberschrift:** Ihre Form ist dem Apostel durch den antiken Briefstil vorgeschrieben[3], der stets 3 Glieder, Name des Absenders im Nom., des Adressaten im Dat. und einen Gruß verlangt, in der Ausführung aber große Freiheit läßt; von dieser macht Paulus reichlich Gebrauch. I Th 1_{1} fällt auf durch Kürze; hervorzuheben ist 1) daß 3 Absendernamen genannt werden, neben Paulus Silvanus und Timotheus (s. Einl. S. 7f.)[4]. Sie dürfen nicht als Mitverfasser aufgefaßt werden, wie bei Origenes (in Jerem. [10_{12}] hom. VIII 5 p. 60 Klosterm.) in dem originellen Bilde: „im Neuen Bunde waren P. und Silv. zwei solche Wolken; sie kamen zusammen, da entstand der Blitz des Briefes"; der Brief ist eine persönliche Aussprache des Paulus, auch wo er „wir" gebraucht (s. Einl. S. 14 und Exkurs nach 1_{3}). Sie sind aber auch nicht bloß Schreiber wie Tertius Röm 16_{22} (zwei Schreiber?!) oder Grüßende (diese wären erst bei 5_{26} zu nennen gewesen), sondern Paulus stellt sein Schreiben mit unter die Autorität dieser seiner Mitarbeiter und Mitbegründer der Gemeinde. Wer in der Coordination Bescheidenheit des Apostels erblickt, muß dann in der Voranstellung des eignen Namens auch apostolisches Selbstbewußtsein anerkennen; beides entsprach aber nur den Verhältnissen; ebenso daß Paulus hier jeden Amtstitel

---

1. Z. B. *τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου ἐπιστολὴ πρὸς Θεσσαλονικεῖς πρώτη* in L; Text nach ℵB AK 17 . . .; DEFG schicken, lat. incipit entsprechend, *ἄρχεται* voraus. *Πρὸς τοὺς ἐν Ἀσίᾳ φίλους, πρὸς τοὺς ἐν Μυτιλήνῃ φιλοσόφους* lauten die Überschriften der Briefsammlung Epicurs (Epicurea, ed. Usener 1887).

2. Zu $1_{1.3}$ s. Ewald, Jahrb. d. bibl. Wiss. II 97 ff.

3. Overbeck, Über die Anfänge der patristischen Literatur Hist. Zeitschr. 48, 1882; F. Zimmer, Die NTliche Briefform Zeitschr. f. kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 1886, 443 ff.; Ad. Deißmann, Bibelst. 1895, 187 ff.; J. Rendell Harris, a study in letter-writing Expos. VIII 1898, 161 ff. 401ff; Ed. Norden, Antike Kunstprosa II 451 ff.; H. Peter, Der Brief in der römischen Literatur (Abh. Leipz. Akad.) 1901; Wehofer, Untersuchungen zur altchristl. Epistolographie SB Wien CXLIII, 1901. E. Hennecke, NTliche Apokryphen 80 ff. G. A. Gerhard, Untersuchungen zur Geschichte des griech. Briefes I 1903: die Anfangsformel; Epistulae privatae graecae ed. St. Witkowski, Teubner 1906; G. Heinrici, Der literarische Charakter der NTl. Schriften 1908, 56 ff.; Milligan 121–130.

4. Für *σιλουανος* haben DEFG *σιλβανός* nach spätlat. Aussprache silbanus d e (so I Pt 5_{12} sogar B); min. 270 läßt *καὶ Σιλ. καὶ Τιμ.* aus.

wegläßt (nur noch II, anders I. II Kor, bes. Gal Röm); seine Apostelautorität war unangetastet; also liegt darin weder Schonung der Gemeinde noch seiner Mitarbeiter, denen der Titel ebenso gut zukam[1].

2) Als Adressat erscheint „die Gemeinde der Thessalonicher" — sonst meist „die Brüder" oder „die Heiligen in . ." ἐκκλησία ist den Griechen die Gesamtheit der stimmberechtigten Bürger, oder die Volksversammlung, bei LXX die vor Gott versammelte Volksgemeinde Israels; dem entspricht bei Paulus die Gesamtheit des neuen Gottesvolkes, aber auch die Lokalgemeinde[2]. Diese ist hier gemeint, aber für griechische Ohren ist damit das Christenhäuflein in kühner Zuversicht aufmunternd der ganzen Stadtgemeinde gleichgesetzt. Das fordert eine Näherbestimmung ihres christlichen Charakters; diese gibt P. durch den Zusatz ἐν θεῷ κτλ., der also trotz der Nichtwiederholung des Artikels (vgl. W.-Schm. 20, 5, Blaß 47, 8, vgl. I 3₁₃. 4₁₆. II 1₁.₄.₇.₁₀. 3₁₄) attributiv zu fassen und nicht mit dem Gruß (nach Analogie von ἐν κυρίῳ χαίρειν Theodrt., Ambst.) oder mit der ganzen Formel (Paulus wendet sich an die Thess. in Gott . . Schott, Hfm., B. Weiß) zu verbinden ist. Daß Paulus sonst mit dem Gruß stets ein ἀπὸ θεοῦ κτλ. verbindet, besagt für unsere Stelle um so weniger, als II 1₁f. beides, ἐν bei der Adresse und ἀπὸ beim Gruße, beisammen steht. Das Christlich sein der Gemeinde wird ausgedrückt durch ihr „in Gott und Christus sein"; die enge Verbindung dieser beiden ist dem P. so geläufig wie ihre deutliche Unterscheidung als Gott (artikellos, fast nom. prop., reiner Monotheismus) und Herr (bei Paulus weit über die Höflichkeitsanrede von Jesu Lebzeiten, auch den Schulhauptstitel im Munde der ersten Jünger erhoben in die Sphäre des κύριος der LXX = Jahve, Name des geschichtlich geoffenbarten Gottes; die Verwendung im Kaiserkult [Deißmann, N. Bst. 46, Licht vom Osten 253 ff., Harnack, DG³ I 113 ff.] käme höchstens für das Verständnis heidnischer Leser, keinesfalls für Paulus' Gedanken in Betracht). Möglich ist, daß Paulus die von ihm in den mannigfachsten Variationen gebrauchte Zusammenstellung (s. d. Exk.) schon überkommen hatte; daß sie aber zu einer festen Formel gehörte, hat A. Seeberg nicht erwiesen. Gott ist „Vater", was bei P. auch ohne ἡμῶν[3] Vater der Christen bedeutet, eine aus dem Gemeindebewußtsein zu begreifende Verengerung des „Vater der Menschen" bei Jesus, aber auch von dem johanneischen „Vater und Sohn" (vgl. Mk 13₃₂; Q Mt 11₂₇. Lk 10₂₂) zu unter-

1. Gegen Weizsäcker, Apost. ZA² 586, Bornem. u. a. s. Köppel, StKr 1889, 263 ff.; H. Monnier, la notion de l'apostolat 32 ff.; jedenfalls Silvanus war auch Apostel, Lightfoot Gal 96; Sohm, Kirchenrecht I 42; Timotheus wird in II Tim 4₅ als Evangelist (d. h. Unterapostel, vgl. Eph 4₁₁) gedacht, Harnack, Mission² I 281₂; aber das gilt für eine Zeit, wo der Apostelt itel schon gesteigert und eingeschränkt war. — Nennung eines Freundes in der Grußüberschrift findet sich u. a. auch bei Cicero ad Attic. IX 7 A (Ramsay, Clemen Paulus II 166).

2. Zu ἐκκλησία s. R. Sohm, Kirchenrecht I 16 ff.; Hatch-Harnack, Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altertum 1883, 22₁₁; Harnack, Mission² I 342 ff., Cremer s. v., Köstlin RE³ X 317, Kattenbusch, Ap. Symb. II 691 ff.

3. + ημων A 37 116 basm aeth arm Did. Ambst. Pel, richtige Glosse aus II 1₁, damit zusammenhängend και κυριον ημων ιυ χυ A 17; του κυρ. ημ. ιυ χυ boh; — και πατρι K syrphil nach 1₃.

scheiden. Herr ist Jesus Christus, für Paulus ein Doppelname, in dem die Appellativbedeutung von *Χριστός* = Messias kaum mehr mitklingt. Herr J. Chr. ist der geschichtlich bekannte und benannte in seiner Erhöhung zur Rechten Gottes. Das *ἐν θεῷ κτλ.* bringt ein Verhältnis der Gemeinde und ihrer Glieder zu diesen beiden Potenzen zum Ausdruck: von lokaler Vorstellung der Sphäre, in der sich etwas befindet, ausgehend, fließt es doch über in eine qualitative Bestimmung der Beziehung auf etwas; mag „Gemeinschaft mit" (Bengel, Lünem.) abschwächen, „wirkliches, wesenhaftes Sein in Gott" (Auberlen) legt zu viel hinein: ihr Gemeindesein hat nur in ihrem in Gott und Chr. sein seinen Grund: das will Paulus ausdrücken und damit die christliche Gemeinde charakterisieren. Daß auch hier alle weiteren Epitheta fehlen, erklärt sich wie das Fehlen des Aposteltitels: es lag keine Veranlassung vor. 3) Der **Gruß** (im Nom. st. Akk., also mit *ἔστω* oder *εἴη* zu ergänzen, nicht *λέγουσιν*; der Adresse gegenüber verselbständigt; zur Stellung von *ὑμῖν* Blaß 80, 2) wie in allen paulinischen Briefen, und sonst nur in Nachahmungen von diesen, also offenbar geniale Neubildung des Apostels aus dem üblichsten griechischen Gruß *χαίρειν* (vgl. Jak 1₁. Apg 15₂₃. 23₂₆; sonst auch *εὐοδεῖσθαι, εὐπράττειν*, bei Epikur auch *ὑγιαίνειν*) und dem jüdischen šalom *εἰρήνην* Esr 4₁₁ u. ö., nicht in mechanischer Aneinanderreihung wie II Mak 1₁, sondern in organischer Verbindung unter Vertiefung des Inhalts: statt der griech. heiteren Freude: Gnade, statt des Wohlergehens: Friede[1]. Man darf weder die Gefühle des Apostels auf dem Niveau des an irdisches denkenden griechisch-jüdischen Grußes festhalten wollen, noch die ersten Leser zwingen sich bei den Worten zu den höchsten Höhen paulinischer Frömmigkeit, des mit dem Gefühl der Abhängigkeit von Gottes souveränem Willen gepaarten dankbar frohen Bewußtseins seiner sündenvergebenden Gnade und des Friedens des mit Gott versöhnten Herzens, emporzuschwingen: die Worte umfassen die ganze Skala der religiösen Empfindungen von dem einen bis zum andern. Es ist Pedanterie, darauf zu reflektieren, daß die Leser als Christen ja jene Gnade schon besitzen, also nur Mehrung gewünscht werden könne (so schon in Anlehnung an Dan 3₃₁ [₉₈]. 6₂₅ : I Pt 1₂. II Pt 1₂. Jud ₂) oder es handle sich nicht um Gottes Gnadengesinnung, sondern eine Gnadengabe (Hfm.). Wie man *χαίρειν* sowohl wie *εἰρήνην* jedes für sich mit „Heil" wiedergeben kann, so soll in *χάρις καὶ εἰρήνη* Heil, aber in vertieftem christlichen Sinne den Lesern angewünscht werden; mit Gnade und Friede ist alles gegeben (vgl. Röm 8₃₂); die verwandte Formel *χαρὰ καὶ εἰρήνη* (im Deutschen noch reizvoller durch die Alliteration Freude und Friede) Rom 15₁₃. Gal 5₂₂, umgekehrt Röm 14₁₇, bringt mehr die subjektive Wirkung zum Ausdruck. Das in *χάρις καὶ εἰρήνη* liegende Objektive verstärkt Paulus in allen übrigen Briefen durch den Zusatz *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, der die Quelle des Heils angibt. Daß dieser hier fehlt[2], mag mit dafür sprechen, in I Th den frühesten Paulusbrief zu sehen (s. S. 18).

---

1. Ottos Herleitung aus Num 6₂₄₋₂₆ (JfdTh 1867, 688 f.) ist Künstelei; vgl. Hühn, Mess. Weissagung II 144; von der Goltz, Gebet 115 1.
2. Die Worte fehlen in BGF 47 73 115 f g r vg Or[i] syrpeš phil-text basm

Exkurs: Paulinische Formeln für Gott und Christus.

Paulus ist in den Formeln ungemein beweglich: in Thess. allein finden sich
(1) *ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ* I 11[1] (II 11 mit *πατρὶ ἡμῶν*[2], 12 *ἀπὸ* ... *Χριστοῦ*[3]).
(2) *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν* I 13.
(3) *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς* I 311[4].
(4) *ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ* I 313[5].
(5) *τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* II 112[6].
(6) *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ἡμῶν* II 216[7].

Zwischen *θεὸς πατήρ* und *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν*[8] besteht sachlich so wenig ein Unterschied wie zwischen *θεός* und *ὁ θεός* (in I 8 + 24, in II 6 + 8mal)[9]. In gewissen Verbindungen ist Paulus dies, in andern jenes geläufig. So sagt er immer im Nominativ *ὁ θεός* (I 210. 47. 14. 59. 23) außer I 26 *θεὸς μάρτυς*; auch meist im Genitiv (I 22. 8. 9. 12. 13. 14. 32. 9. 43) außer bei artikellosem Substantiv *λόγον θεοῦ* ‖ *ἀνθρώπων* I 213. 416. 518. Er sagt stets *εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ* I 12. 213. 39. II 13. 213. (vgl. Röm 18. I Kor 14), aber *δουλεύειν θεῷ* I 19, *ἀρέσκειν θεῷ* I 24. 15. 41 (Röm 88); er sagt natürlich *ἐν θεῷ* I 11. II 11, aber auch *ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν* I 22; neben *εἰδέναι τὸν θεόν* I 45 steht *θεόν* II 18. Wer dahinter dogmatische Geheimnisse sucht, tut das auf eigne Gefahr.

Gewiß entspringt der artikellose Gebrauch quasi als nom. propr. dem monotheistischen Bewußtsein, und der Artikel im Singular weist auf das gleiche: aber weder für Paulus, noch für seine Leser klingt darin der Gegensatz gegen die vielen falschen Götter so mit, daß wir jedesmal „der eine wahre Gott" umschreiben müßten (Bornem.). Paulus als Jude war daran gewöhnt, und seine heidenchristlichen Leser auch, nicht bloß die früheren Synagogenanhänger. Auch die Heiden sprachen oft von *ὁ θεός*, wo andere *οἱ θεοί* sagten (vgl. Witkowskis epistulae privatae graecae N. 14 vgl. m. 13; dazu Wilcken, Arch. f. Papyruskunde I 436: BGU 2710. 24612f.).

Gleiches gilt von „der Herr Jesus Christus". Neben der solennen Formel (1) finden sich alle erdenklichen Varianten, allein in I 12, in II 7.

(1) *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός*	I 13. 59. 23. 28.	II 21. 14. 16. 318.
(2) *ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός*		II 36.
(3) *ἐν . . κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ*	I 11.	II 11. 2. 12. 312.
(4) *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς*	I 219. 311. 13.	II 18. 12.
(5) *ὁ κύριος Ἰησοῦς*	I 215. 42.	II 17. 28.
(6) *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ*	I 41.	

---

arm Theod. Chrys. Ambst. und sind, da Zufügung nach Analogie der andern Briefe (sonst fehlen sie nie) leichter zu begreifen ist als Ausfall, in I zu streichen; Kahlheit empfindet nur, wer die vollere Form kennt.

1. *και πατρι* K philox | *πατρι ημων* A 37 116 . . . r Ambst. Pel. | *κυριω ημων* peš vg-cdd boh | *κυριου ιησου χρ.* DA 17 . .

2. *και πατρι* ℵ* 4 80 | *κυριω* < GgF | ~ *χριστω ιησου* GgF DE d e 55.

3. *ημων* nach *πατρός* < BDEP 17 49 71 . . .

4. *ημων* [1] und [2] < sah, nicht boh | *ημων* [1] < vg-cdd | *ημων* [2] < f fuld | *Ιησους Χριστος* D^c^EGFKL . . . ς peš boh . . .

5. *Ιησου Χριστου* GFL . . . ς peš boh Tert. Ambst.

6. *του* < K | *ημων* < tol | *κυριου ημων* 23 d e tol go peš boh.

7. *Ιησους Χριστος* < 45, *Ιησ. ο Χρ.* A 47, *Χρ. Ιησ.* B | *ο* vor *θεός* < BD*K 17 | *και πατηρ* AD^c^EKLP d e vg go phil.

8. syr peš übersetzt immer Gott Vater, phil (mit K) auch 11 Gott und Vater; vg Theod. int., auch Luther unterscheiden. Zu der Verbindung durch *καί* vgl. Titulaturen wie *ὁ ἐπιστάτης καὶ ἀρχιερεύς* bei W. Otto, Priester und Tempel im hellen. Ägypten I 38.

9. Die LA. schwankt 14 *υπο του θεου* ℵACKP sah basm: < *του* BDEGFL . . ς.

(7) *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*	I 2 14. 5 18.	
(8) *Ἰησοῦς*	I 1 10. 4 14.	
(9) *ὁ Ἰησοῦς*	I 4 14.	
(10) *Χριστός*	I 2 7.	
(11) *ὁ Χριστός*	I 3 2.	II 3 5.
(12) *ἐν Χριστῷ*	I 4 16.	
(13) *ὁ κύριος*	I 1 6. 8. 3 12. 4 15. 16. 17. 5 27.	II 2 2. 3 1. 3. 5. 16[a. b]
(14) *κύριος*	I 4 6. 15. 17. 5 2.	
(15) *ἐν κυρίῳ*	I 3 8.	II 3 4.

Für *κύριος* und *ὁ κύριος* gilt das gleiche wie für *θεός* und *ὁ θεός*: *ὁ κύριος* ist das geläufigere, aber Paulus sagt immer *ἐν κυρίῳ* (I 3 8), auch *σὺν κυρίῳ* (I 4 17). Neben *ὁ λόγος τοῦ κυρίου* I 1 8 steht naturgemäß *ἐν λόγῳ κυρίου* I 4 15 und *ἡμέρα κυρίου* I 5 2. So macht auch *Χριστοῦ ἀπόστολοι* I 2 7 und *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* I 3 2 keinen sachlichen Unterschied. Paulus kann ebenso zwischen *Ἰησοῦς* I 1 16 und *ὁ Ἰησοῦς* wechseln (I 4 14 steht beides!). Das alles wäre selbstverständlich und zu sagen überflüssig, wenn nicht die stets nur auf die Einzelstelle achtende Exegese immer wieder besondere Feinheiten des Gedankens dahinter suchen zu müssen glaubte.

Das gilt insbesondere für den Doppelnamen Jesus Christus, bei dem grade neuerdings das bedeutungsvolle des Appellativums stark hervorgehoben worden ist. Kattenbusch bedauert, daß man nicht durchweg für Christus Messias übersetzt und Feine bemüht sich in biblisch-theologischer Untersuchung aller Stellen die messianische Bedeutung von *Χριστός* zu erweisen; vgl. Bousset, Bornemann u. v. a. Es ist aber ein methodischer Fehler in solchen Fragen von der Wortbedeutung, von dem biblisch-theologischen Gedankengehalt, dem Zusammenhang u. ä. auszugehen, statt sich schlicht an das Formale zu halten. Natürlich weiß der Jude und Rabbi Paulus, daß *Χριστός* der Gesalbte = Messias heißt (vgl. II Kor 1 21); die Frage ist, ob er von diesem Wissen Gebrauch macht, überall Gebrauch macht, wo er den Namen nennt. Mit Ausnahme weniger Stellen wie Röm 9 5. II Kor 5 10. Phl 1 15 — keine in Thess. — ist diese Frage zu verneinen: Christus ist für Paulus so gut Personenname wie Jesus, womit er es bald promiscue braucht, bald zu einem Doppelnamen verbindet, wie man damals an Sergius Paulus, Titius Justus, Simon Petrus gewöhnt war, ohne immer an die Appellativbedeutung des Cognomens zu denken. Die geläufige Verbindung ist *Ἰησοῦς Χριστός*, gelegentlich *ὁ Ἰησοῦς Χριστός*, bei Paulus nie *Ἰησοῦς ὁ χριστός* (was Apg hat und was allerdings appellativ zu fassen ist; schon hierdurch erledigt sich die Behauptung, Paulus müsse das Wort ebenso verstehen wie Lukas!), *οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ* Gal 5 24 ist rein grammatisch bedingt. Die Voranstellung von *Χριστός*, in der man ein schwieriges Problem gesehen hat, ist beschränkt auf die Formeln *Χριστοῦ Ἰησοῦ* und *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*; dagegen schreibt Paulus stets *κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* und *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ*. Schon hieraus ergibt sich als Motiv der Umstellung lediglich das grammatische: die Undeutlichkeit der casus obliqui von *Ἰησοῦς*. Sonst findet sich nur noch Röm 8 34 *Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών*, [13 14 *τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν* B st. *τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν; Χῡ Ἰῡ* in B allein auch 5 21. 16 25. 27, dazu B. Weiß Textkritik 130 f.] und II Kor 4 5 *Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον*, Kol 2 6 *τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον*. Aber auch hier ist Christus Eigenname, denn was es als Appellativ besagen würde, kommt ja in *κύριος* zum Ausdruck: *κύριος Ἰησοῦς*, nicht *Ἰησοῦς ὁ χριστός* ist das paulinische Grundbekenntnis I Kor 12 3. Röm 10 9. Phl 2 11. Anders steht es in Eph., wo allerdings *ὁ χριστός* ebenso wie in Apg oft im Sinne von der Messias, *Ἰησοῦς χριστός* Jesus als der Messias steht.

B. Weiß, BTh[5] 211, Textkritik 115. 130 f.; Holtzmann, NTl. Th. I 160 ff. II 88—97; Harnack, DG[3] I 174; Kattenbusch, Apost. Symb. II 517 ff. 541 ff. 562 ff.; Cremer, Wörterbuch s. v. *πατήρ. χριστός*; Bousset, Rel. des Jud.[2] 353 ff.; G. Dalman, Worte Jesu I 150 ff. 146 ff. 266 ff.; P. Feine, Jesus Christus und Paulus 1902, 21 ff.; A. Seeberg, Katechismus der Urchristenheit 65. 250; van Manen, Unechtheit des Römerbr. 36 ff. (übers. von Schläger); Milligan 135 ff.

1 2—3 13 I. Teil: Paulus und die Gemeinde.

Formell betrachtet ist dieser ganze Teil, der die größere Hälfte des Briefes umfaßt, Briefeingang, indem die Danksagung sich bis auf 3 13 ausdehnt (vgl. 1 2. 2 13. 3 9 – dazu Einl. 4 S. 23 ff.); sachlich enthält er alles was Paulus über sein persönliches Verhältnis zur Gemeinde auf dem Herzen hat. Auch in der Form des Briefeingangs scheint Paulus durch eine Briefsitte bestimmt, wenn er mit 2 bemerkenswerten Ausnahmen (II Kor, nachgeahmt in Eph, und Gal) stets mit dem Ausdrucke des Dankes an Gott beginnt. So beginnt ein frommer Heide: *ἐπὶ μὲν τῷ ἐρρῶσθαί σε, εὐθέως τοῖς θεοῖς εὐχαρίστουν*[1]; der Unterschied besteht abgesehen von dem Monotheismus des Apostels 1) in der Anwendung des Präsens: jener dankte auf die Nachricht hin, P. dankt immerfort, d. h. in fortgesetztem Gebetsverkehr mit Gott; 2) im Objekt: dort leibliche Gesundheit, hier der gute Christenstand der Leser (1 3. [2 14]. 3 6). So enthält der Dank an Gott zugleich ein Lob der Gemeinde (*ἐξ ἐγκωμίου τὸ προοίμιον* Oecum.), aber es ist keine captatio benevolentiae, geschweige unwahrhaftige Schmeichelei (Julian apost. p. 209 Neumann), eher kann man sagen: *διδάσκει μετριάζειν* (Chrys.): nicht euch, sondern Gott gebührt Lob und Dank; doch heißt das schon lehrhafte Absichten eintragen, wo nur frommes Gefühl spricht. Von dem guten Christenstand der Leser weiß Paulus aus eigner Erfahrung 1 4ff. und durch Nachrichten, die Timotheus soeben gebracht hat 3 6ff. Er redet aber nicht nur von den Thess.; man beachte den Wechsel von *ὑμεῖς* 1 1—10. 2 13—16. 3 6—10 und *ἡμεῖς* 1 5. 9. 2 1—12. 17—3 5. Die Erinnerung an die Zeit seines Aufenthaltes in Thess. 1 4—2 16 und die Zeit der Trennung 2 17—3 5 weitet sich ihm unwillkürlich aus zu einer apologetischen Darstellung seines Verhaltens zur Gemeinde, wobei sein Auftreten als Vorbild und Ansporn für ihr Verhalten erscheint (1 5. 6; 9 a. b; 2 10—13. 14—16). Den Hintergrund bilden die Drangsale, denen sowohl der Apostel (2 2. 17f. 3 3f.) als die junge Gemeinde (1 6. 2 14) ausgesetzt war. Paulus befürchtet, die Thess. könnten hierdurch an ihm und seinem Evangelium irre werden und sucht daher die Leiden vielmehr als Beweis des Christenstandes und der Anwartschaft auf das Reich darzustellen. Allerdings haben die Nachrichten des Timotheus seine Befürchtungen als grundlos erwiesen; aber er muß sie sich vom Herzen herunterschreiben. Die Aufmunterung ist ebensosehr an seine eigne Adresse gerichtet wie an die der Leser. Das gibt ihr die köstliche Frische und Eindringlichkeit.

1 2—10 **Briefeingang:** Paulus' Dankbarkeit für den guten Christenstand der Leser: seine stete Danksagung an Gott für die Thess 1 2 begründet Paulus mit dem steten Gedenken an ihren trefflichen Christenstand 1 3, wie er ihn zunächst kennt aus eigner Erinnerung an die Zeit ihrer Bekehrung 1 4: da entsprach seiner Predigtfreudigkeit 1 5 ihre Glaubensfreudigkeit 1 6 in dem

1. S. Deißmann BSt 210 = Epistulae privatae graecae ed. Witkowski N. 26; vgl. N. 27; 11. 26 *ὡς ἐγὼ τοῖς θεοῖς εὐχόμενος διατελῶ*; 12; 13 *χάρις τοῖς θεοῖς πολλή, εἰ ὑγιαίνεις*; 14 *θεῷ* (so!) *πλείστη χάρις*. Deißmann, Licht vom Osten 118.

Maß, daß andere Gemeinden darin ein Vorbild fanden 1 7. 8, deren Zeugnis bestätigend zu seiner Erinnerung hinzutritt 1 9. 10. Man kann schwanken, wie weit die erste Periode auszudehnen ist; dem an die Spitze tretenden Hauptverbum *εὐχαριστοῦμεν* reihen sich die Participia 2 *μνείαν ποιούμενοι,* 3 *μνημονεύοντες,* 4 *εἰδότες* an (über ihr logisches Verhältnis s. u.); letzterem wieder ein *ὅτι*-Satz 1 5. Hiernach schließen die Meisten die Periode; vielleicht aber umfaßt *ὅτι* auch noch 1 6, sodaß der erste Punkt erst nach 1 7 zu setzen wäre (so u. a. B. Weiß). Und auch hier kommt der Gedanke nicht zur Ruhe, sondern wird in 1 8 und 9 durch zwei lose *γάρ* fortgeführt, sodaß indertat bis 1 10 eine Gedankenkette reicht, ein Aufbau, der gewiß das Gegenteil literargriechischer Satzstruktur ist, und sich nur aus der Verwendung griechischer Sprachmittel für das koordinierende Denken des Semiten erklärt.

1 2. 3 **Danksagung:** In dem Briefeingang bewegt sich Paulus noch freier als in der Grußüberschrift: fast immer aber enthält er neben der Versicherung steter Danksagung die steten Gedenkens. Mit *εὐχαριστοῦμεν* (wofür 3 9 *εὐχαριστίαν ἀνταποδοῦναι* steht) will P. nicht nur dankbare Gesinnung zum Ausdruck bringen: er meint den im Gebet sich aussprechenden Dank. Das Gebet richtet sich an Gott (zu *τῷ θεῷ* s. Exkurs zu 1 1); es ist bedeutsam für die Frömmigkeit des Paulus, daß für das Gebet der Herr meist nur Vermittlerrolle hat (von der Goltz, das Gebet in der ältesten Christenheit 1901, 89 ff.). Er sagt auch nicht, daß er eben jetzt im Augenblick des Schreibens den Dank abstatte, sondern berichtet von immer wiederholter Danksagung. Die Verbindung des *πάντοτε* mit *εὐχ.* ist durch II 1 3 I Kor 1 4 gesichert, die unserm Brief zeitlich näher stehen als Röm 1 10. Kol 1 3. Phl 1 4; das vermeintlich unwahre des *πάντοτε* verschwindet bei richtigem Verständnis des folg. Part., wofür grade Phl 1 3 maßgebend ist. P. will nicht nur in seiner Überschwänglichkeit, Kraft und Fülle nachempfunden (Bornem.), sondern auch genau genommen sein. Über die Bedeutung des Plural, der hier, gleich nach 1 1 auf die drei zu weisen scheint, faktisch aber doch nur Paulus meint (hier kommt wenig darauf an), s. Exkurs nach 1 3. Plerophorische Wendungen wie *πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν*[1] liebt Paulus s. Phl 1 3 f.; man darf nicht Anzeichen von Spaltungen oder teilweisem Mißtrauen daraus machen: auf alle Glieder der Gemeinde, nicht grade auf alle einzelnen, aber auf alle ohne Unterschied, auf die Gesamtheit bezieht sich sein *εὐχ.* Mit *περὶ* (vgl. I Kor 1 4. Röm 1 8), womit in dieser Verbindung auch *ὑπὲρ* „zu gunsten" wechseln kann (Phl 1 4)[2], nennt P. nur die Beziehung, nicht Gegenstand oder Grund des Dankes, wie er 3 9 (Phl 1 5) mit *ἐπί,* 2 13 (Röm 1 8) mit *ὅτι* angefügt wird; hier bleibt er ungenannt, ist aber aus den Objekten zu *μνημονεύοντες* 1 3 (nicht aus *ἐκλογήν* 1 4 Hfm.) zu erschließen. Es kennzeichnet den paulinischen Diktatstil, daß er es dem Leser überläßt, aus diesem zum vorigen gehörigen *περὶ πάντων ὑμῶν* das notwendige *ὑμῶν* zu dem

---

1. *παντων* < r Chrys.; vgl. II 1 3.

2. Vgl. über die oft (nicht a. u. St.) vertauschten Präp. Blaß 42, 4. 5. Die Verbindung mit *μνείαν ποιούμενοι* ist schon dadurch ausgeschlossen, daß P. dies immer mit gen. verbindet.

folgenden Partizipium zu ergänzen[1]. Dies ist nicht nur ausführende Erklärung (Bornem.), sondern bringt die nötige Einschränkung zu *πάντοτε*: quotiens (Erasm.), „so oft", natürlich nicht mit dem Ton „nur so oft", wogegen sich Schmiedel mit Recht sträubt, sondern „allemal so oft, allezeit wenn". Dabei ist *μνείαν ποιούμενοι*[2] sowenig wie *εὐχαριστεῖν* von innerlichem Gedenken zu verstehen, sondern von äußerlichem Erwähnungtun vor Gott im Gebet. *προσευχή*, der allgemeinste Ausdruck, schließt Dank, Bitte u. s. w. ein (vgl. Origenes de orat. IV 1 p. 307 Koetschau; von der Goltz das Gebet 141); der Plur., auf wiederholte Gebetsakte weisend, muß nicht aus den 3 täglichen Gebetszeiten der Juden (Schürer II ⁴350), die allerdings früh im Christentum Nachahmung fanden (Harnack z. Did. 8 3) verstanden werden — so H. Holtzmann JprTh 1880, 69 —; er beweist höchstens geordnete Gebetsgewohnheit, Gebetsübungen (Auberlen, v. d. Goltz 102); so oft Paulus betet, und er tut das regelmäßig, gedenkt er dabei seiner Gemeinden, auch der Thess., und dann hat er allemal Anlaß zur Danksagung. Daß dabei auch die Fürbitte nicht fehlt, zeigt 3 11ff. Bei dieser Auffassung des part. *μν. ποιούμενοι* verbietet sich die von der Mehrzahl der Ausleger, alten Versionen, auch der Verseinteilung geforderte Verbindung des *ἀδιαλείπτως* hiermit (vgl. Röm 1 9. II Tim 1 3)[3], worin dann ein Hinweis auf das ununterbrochene Gebetsleben vgl. 5 17 gesehen wird, von selbst; auch die Satzstruktur fordert, daß das begründende *μνημονεύοντες* ebenso ein Zeitadverb bei sich hat wie das Hauptverb *εὐχαριστοῦμεν*, während das zwischenstehende Part. *μνείαν ποιούμενοι* beide einschränkt;

εὐχαριστοῦμεν . . πάντοτε . .
μνείαν ποιούμενοι ἐπὶ . . .
ἀδιαλείπτως μνημονεύοντες . . .

Auch I Mak 12 11 tritt *ἀδιαλείπτως* ergänzend zu *ἐν παντὶ καιρῷ*, was dann in *ἐν ταῖς ἑορταῖς* . . eingeschränkt wird.

1 3 Zu dem ausgesprochenen Dank tritt nun begründend die innerliche Erinnerung: *μνημονεύειν* memorem esse Theodor, vg. wie immer im NT, vgl. 2 9. II 2 5. Eph 2 11. Heb 11 15. 22. 13 7. Mt 16 9. Lk 17 32. Joh 15 20. 16 4. 21. Apk 2 5. 3 3. 18 5[4]. Die Exegese hat diesen natürlichen Gedankenfortschritt vielfach verkannt, indem sie teilweise mit Rücksicht auf das am Ende des Verses folgende *ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ* in *μνημ.* commonefacere, das im Wort zum Ausdruck gebrachte Gedenken, fand, was dann nur nochmalige

---

1. Dies tun denn auch alle Zeugen außer ℵ*B A 17 67** 122**vg am harl arm.: C al? stellen *υμων* nach *μνειαν* und zerreißen damit, wie auch neuere Ausleger, willkürlich *περι παντων υμων*.

2. Der Sing. in C 17 . . d e . . ist falsche Korrektur von dem richtigen Empfinden aus, daß es hier nur auf Paulus ankommt.

3. Vgl. den Brief der Isias bei Deißmann BSt 210 = Witkowski N. 26 6 *πάντες σου διαπαντὸς μνείαν ποιούμενοι;* auch Deißmann Licht vom Osten 121.

4. reminiscentes l memorantes g. *μνημονεύειν* ist *μνήμων εἶναι* wie *κυριεύειν, δουλεύειν* — eine Ausnahme macht höchstens Kol 4 18, wo an Fürbitte gedacht sein wird, nicht Gal 2 10, wo die Kollekte doch erst Ausfluß inneren Gedenkens ist. Auf den Inschriften wechselt allerdings *μνείας χάριν* und *μνήμης χάριν*, s. für Thessalonich CIGr 1971. 72. 74. 79. 83. 84. 86. 90. 92, und 1989. 91.

Umschreibung von 2a (Olsh., Schmiedel) oder Erweisung des *ἐπὶ τ. προσευχῶν ἡμ.* (Chrys.) sein könnte. P. aber will durch *ἀδιαλ. μνημ.* zum Ausdruck bringen, daß er allezeit für die Thess. danken kann, weil er sich die gute Erinnerung an sie nicht durch irgendetwas, das inzwischen geschehen ist, hat trüben oder gar nehmen lassen; das gute Erinnerungsbild steht stets vor seiner Seele und löst sich bei jedem Gebet in Dank an Gott aus.

Es ist der gute Stand des Christentums in Thess., den Paulus, wie er es gerne tut, durch die Trias Glaube, Liebe, Hoffnung umschreibt (vgl. 5 8. I Kor 13 13. Kol 1 4f.). Hier fügt er jeder der drei Hauptformen christlicher Lebensbetätigung noch einen die Aktivität hervorhebenden Ausdruck bei. Weil die Trias *ἔργα* (Plural!), *κόπος, ὑπομονή* sich zufällig Off 2 2 findet (2 19 übrigens die Pentas *ἔργα, ἀγάπη, πίστις, διακονία, ὑπομονή*), glaubten die Tübinger (Baur, Holsten) a. u. St. eine unionspaulinische Kombination der juden- und der heiden-christlichen Formel finden zu sollen — eine merkwürdige Art Union zu stiften! Faktisch erklärt sich die Zusammenordnung ganz aus paulinischen Voraussetzungen: *ἔργον, κόπος, ὑπομονή* sind die charakteristischen Betätigungen von *πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς* (die Kombination *ἔργον πίστεως* lag Paulus noch näher als die Formel *νόμος πίστεως* Röm 3 27, Holtzmann NTl. Th. II 124). Die Fülle des Ausdrucks soll dem Nachdruck geben, daß das Christentum der Thess. nicht nur in inneren Eigenschaften und frommen Gefühlen bestand, sondern praktisch in Erscheinung trat. Die Häufung der Genetive hat der Exegese manche Not bereitet: ihr logisches Verhältnis wird sofort klar durch folgendes Schema:

ὑμῶν

τοῦ ἔργου	*τοῦ κόπου*	*τῆς ὑπομονῆς*
τῆς πίστεως	*τῆς ἀγάπης*	*τῆς ἐλπίδος*

τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ

ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρός ἡμῶν.

d. h. die 3 von *μνημονεύοντες* abhängigen Genetive[1] haben je einen gen. subj. bei sich und zu jeder dieser 3 Verbindungen gehört wieder als gen. subj. *ὑμῶν*[2], als gen. obj. *τοῦ κυρίου* und zu allem endlich die Präpositionalbestimmung *ἔμπροσθεν . .*; ganz ähnlich ist 2 19 gebildet. Verführerisch ist es allerdings, schon in *ὑμῶν* das Objekt zu *μνημονεύοντες* zu finden: memores vestri propter Erasm., aber propter zeigt, daß dabei dann die folg. Gen. in der Luft schweben. Immerhin mag Paulus bei der Voranstellung des *ὑμῶν* etwas derartiges vorgeschwebt haben: „gedenkend eurer, u. zw. eurer Glaubenstätigkeit". *ὑμῶν* gehört dabei nicht zu der 1. Reihe, sondern zu der sachlich im Vordergrunde stehenden 2. oder vielmehr zu der Verbindung beider. Damit fällt der Einwand, den man gegen die Fassung der 2. Reihe als gen. subj. (des Ursprungs Auberlen, der Angehörigkeit Lünem.) erhoben hat, daß dann zweierlei gen. subj. zusammenträfen. Die 3 Paare gleichartig

1. Die Akkus. *το εργον . . τον κοπον . . την υπομονην* in D*GF sind Latinismen.
2. syr peš, Luther übersetzen richtig dreimaliges *υμων*; d e g r vg philox boh slavisch nur bei *πιστεως*; DGF stellen *υμων* nach *πιστεως*.

zu fassen, ist freilich nicht unbedingt nötig (vgl. 2 5. II Kor 13 13), aber doch das natürlichste[1]. Man kann sehr wohl sagen *ἡ πίστις ὑμῶν ἐργάζεται, ἡ ἀγάπη ὑμῶν κοπιᾷ, ἡ ἐλπὶς ὑμῶν ὑπομένει*; also ist es überflüssig zu erklären: Werk das im Glauben besteht, Arbeit die aus Liebe fließt, Ausdauer in der Hoffnung (Schmiedel). *πίστεως* bei *ἔργον* hat man als gen. epexeg. erklärt entweder im Sinn des effectus passive: ihr Glaube ist von Gott gewirkt (gegen diese Dogmatisierung, in der sich Calvin, Calov, Wolf treffen, spricht schon *ὑμῶν*) oder im Sinne von Joh. 6 28: ihr Tun ist Glaube (Hfm. Schmiedel), die Annahme des Evangeliums ist menschliche Tätigkeit (Clericus), die erste und notwendigste Leistung (B. Weiß BTh [5]214), meist mit der Begründung, sonst sei ja *ἔργον πίστεως* nicht von *ἀγάπη* zu unterscheiden, vgl. Gal 5 6. Aber der Begriff ist viel weiter: es ist die gesamte Lebensführung, soweit sie durch den Glauben bestimmt ist, also sowohl die Tätigkeit im Dienst der Glaubensausbreitung 1 8 als die Betätigung des eignen Glaubens in jeglicher Hinsicht: jede Beschränkung ist falsch, sei es auf Mission (*ἔργον κυρίου* I Kor 16 10, pro fide operari Theod.), sei es auf Standhaftigkeit in Verfolgung (= *πάσχειν* Chrys., *τὸ ἐν κινδύνοις βέβαιον* Thdrt., sich nicht vom Glauben abbringen lassen Oecum., Pelt, Lünem.), sei es auf Ringen, Selbsttätigkeit des Glaubens (*ἀγὼν τῆς πίστεως* I Tim 6 12. II Tim 4 7 Olsh.) Selbst „sittliches aus dem Glauben hervorgehendes Wirken" (deW.), „praktischer Ernst im Christentum" (Auberlen) sind verengende Umschreibungen. Die Deutung Glaubenstätigkeit fordert auch nicht den Plural *ἔργα* (Schmiedel), den P. vielmehr gern vermeidet aus Gegensatz zu *ἔργα νόμου*. *ἔργον* ist die Zusammenfassung des Lebenswerkes (5 13. Röm 2 7. 15 u. ö.), Wirksamkeit des Glaubens (Bornem.). Auch Gal 5 6 ist *ἀγάπη* nur eine Form des Sichauswirkens des Glaubens; vgl. II 1 11; *ἔργον καὶ ἀγάπη* stehen nebeneinander Hbr 6 10, wo nach u. St. in ς *κόπος ἀγάπης* eingebracht ist. — Ebenso allgemein ist *κόπος ἀγάπης* zu fassen (P. Schmidt): es sind nicht etwa nur Bemühungen zu Gunsten der Apostel (Chrys. illustriert dies durch Jasons Kautionsstellung Apg 17 9), oder überhaupt materielle Hilfleistungen, woran der Vergleich von 5 12 denken läßt, etwa gar speziell die Liebesarbeit der Vorsteher (deW.), wogegen schon *πάντων ὑμῶν* v. 2 spricht; aber ebensowenig nur tragende, duldende Schonung der Fehlenden (Thdrt.), sondern äußeres und inneres gehen zusammen: *κόπος ἀγ.* ist jede Liebestätigkeit, sofern darin ein entsagungsvolles sich mühen (vgl. 2 9. I Kor 15 58) liegt; *γνησίως φιλεῖν* Cat. oxon. — Objekt dieser Liebesmühe sind weder Gott noch die Apostel (Oecum.), sondern die Brüder, Menschen überhaupt, was aber nicht ausschließt, daß es Liebe zu Christus ist, die sich hierin auswirkt. — Auch *ὑπομονὴ ἐλπίδος* endlich umfaßt beides, äußeres wie inneres: nicht nur Ausdauer gegenüber äußerer Verfolgung 2 14 (Chrys., Thdrt.[2], B. Weiß), oder nur Standhaftigkeit gegenüber inneren Zweifeln 4 13 (P. Schmidt).

---

1. Jedenfalls irrig schieben vg vor *της αγαπης*, 19 . . tol vor *της ελπιδος* ein *και* ein.

2. *φέρειν γενναίως τὰ προσπίπτοντα σκυθρωπά*; patientia spei d e g, sustinentia spei r vg; dazu Primasius (frei nach Pelagius) omnis sustinentia propter spem.

ὑπομονή ist aktive Ausdauer Röm 2 7. 5 3 u. ö., nicht nur geduldiges Leiden (Auberlen, der eine Klimax in Tun, Tun mit Leiden, Leiden findet!); quod patienter perseverastis in spe Erasm.; es soll ebenso Ungeduld wie Lässigkeit in der Hoffnung ausschließen (Bornem.). Hühn vergleicht IV Mak 17 4 *τὴν ἐλπίδα τῆς ὑπομονῆς*, was doch etwas anderes ist.

Wie der voranstehende gen. subj. *ὑμῶν*, so gehört auch der nachfolgende gen. obj. (Hfm. u. a., nicht auctoris Olsh.) *τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰ. Χρ.* zu allen drei Gliedern (Theod., Olsh., Hfm.), nicht nur zu dem 3. Glied (Auberlen, P. Schmidt, Weizs., Zimmer, Bornem.[1], wobei Luther es gar nach Kol 1 27. I Tim 1 1 als gen. epexeg. nimmt). Die Hoffnung behält ihre besondere Wichtigkeit in unserem Briefe auch ohne diese Spezialverbindung. Paulus meint Glaube an (Gal 2 16), Liebe zu (Eph 6 24. I Pt 1 8) und Hoffnung auf unsern Herrn J. Chr. (Röm 5 2). Daß dies bei *ἀγάπη* wegen *κόπος* nicht passe (Schmiedel, Bornem.), ist unrichtig: es ist die Liebe zu dem Herrn, die sich in aufopfernder Liebesarbeit an den Brüdern betätigt (I Joh 4 19 ff.).

Paulus liebt es nicht, Christus allein zu nennen; er greift gern über diesen auf Gott als höchste Instanz zurück; erst in ihm kommt der Hochflug seiner Gedanken zur Ruhe (vgl. I Kor 1 30. 3 23. 15 24 ff. Gal 1 4. Phl 1 11). Darum fügt er hier bei: *ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν*. Die meisten Neueren (Calvin bis Wohlenb.) verbinden dies freilich mit *μνημονεύοντες* unter Berufung auf die Parallele in v. 2 *ἐπὶ ταῖς προσευχαῖς ἡμῶν* (Riggenb., Schmiedel, B. Weiß); abgesehen von der Wortstellung[2] verbietet dies schon die richtige Deutung von *μνημονεύοντες* (s. ob.); Chrys. (Oecum.) gibt beide Verbindungen als möglich, erklärt aber schließlich die unsrige: Gott lohnt, was Menschen nicht lohnen[3]; das feierliche *ἔμπροσθεν* weist auf den Gerichtsthron hin, vgl. 2 19. 3 13. II Kor 5 10. Gal 2 14.

Exkurs: das „Wir" in den Thessalonicherbriefen.

Fast durchgehends wird in I von „Wir" geredet: ich zähle 43 *ἡμεῖς* und 45 Verben im Plural, von den damit verbundenen 20 Partizipien zu schweigen; nur 3mal tritt ein „Ich" auf: *ἐγὼ μὲν Παῦλος* 2 18, *κἀγώ* 3 5 und *ἐνορκίζω* 5 27. Ganz ähnlich steht es in II: neben 22 *ἡμεῖς*, 17 Verben, 1 Partizipium findet sich an 2 Stellen ein „Ich": 2 5 *ἔτι ὢν . . ἔλεγον*, 3 17 *τῇ ἐμῇ χειρί . . γράφω*. In diesen 5 Ichstellen der beiden Briefe eigenhändige Randbemerkungen des Apostels zu den diktierten Briefen zu sehen (J. Weiß ThLz 1893, 396) verbietet sich durch die Analogien. Höchstens I 2 18 könnte man einen deutlichen Unterschied zwischen „Wir" als einer Mehrzahl und „Ich Paulus" finden; 3 5 nimmt *κἀγώ* einfach das „Wir" von 3 1 auf; 5 27 hat das „ich" sowenig gegensätzlichen Ton wie II 2 5. 3 17. Von hier aus wird man also nicht zu einer wirklich pluralischen Fassung des „Wir" gedrängt. Aber bei Briefen, die 3 Namen an ihrer Spitze tragen, ist es freilich das Nächstliegende, das „Wir" in „Paulus, Silvanus und Timotheus" zu übersetzen. Auszuscheiden sind freilich zunächst die Stellen,

---

1. Hierauf beruht wohl auch die Auslassung von *της ελπιδος* in A, als sei *του κυριου ημ. I. Χρ.* der gen. zu *υπομονης*.
2. syr peš stellt es dann wenigstens vor zu *μνημονευοντες*, ebenso Stage!
3. Theodor: *ἀρέσκοντες τῷ θεῷ ταῦτα ποιεῖτε*; Theodoret: *ἐπόπτης δὲ τούτων ἐστὶν ὁ τῶν ὅλων θεός*.

wo „Wir" im Sinne von „wir Christen", oder auch „ich und ihr" steht; also in den Formeln „unser Vater" I 1,3. 3,11.13. II 1,1. 2,16, wohl auch „unser Gott" I 2,2. 3,9. II 1,11f., „unser Herr" I 1,3. 2,19. 5,9.23.28. II 1,8.12. 2,1.14.16; ferner I 1,10. 2,15 (?). 4,7. 5,6–10, ἡμεῖς οἱ ζῶντες I 4,15.17; II 2,1; in Summa 16 Stellen in I, 12 in II. Die übrigen Stellen beziehen sich teils auf den Brief selbst: wir danken I 1,3. 2,13. 3,9. II 1,3. 2,13; wir bitten 4,1. 5,12. II 2,1, wir ermahnen 4,10. 5,14. II 3,6, „unser Brief" II 2,2.15, teils auf das Auftreten in Thessalonich ἐγενήθημεν I 1,5. 2,7.10, unser Eingang I 1,9. 2,1, unser Evangelium I 1,5, vgl. I 2,13. Hier ist es fast überall möglich, das Wir in die drei genannten umzusetzen. Nur I 3,1 macht Schwierigkeit: Timotheus kann nicht Subjekt und Objekt zugleich sein; obendrein spricht καταλειφθῆναι . . μόνοι gegen die Gleichung „Wir = Paulus und Silvanus". Wenn Dick ferner zu beweisen sucht, die Vorstellung, daß die „Wir" Gründer der Gemeinde gewesen seien, passe auf Timotheus nicht, da dieser zwischen Philippi (Apg 16,16 wir) und Beroea (17,14) nicht erwähnt werde, also in Thessalonich offenbar nicht mit gewesen sei (so auch Clemen, Paulus I 272), so trifft das offenbar nicht die Meinung des Verfassers der Apg., der nur darum Paulus und Silas zusammen ohne Timotheus nennt, weil dieser mit jenen nicht auf gleicher Stufe rangiert. Auch aus ἀπόστολοι I 2,7 wird man bei der Weite dieses Begriffs nichts schließen können. Weit eher wird man sich auf den durchaus persönlichen Ton in den apologetischen Stücken 2,1–13.17–3,5, vor allem aber auf die Bilder von der τροφός und dem Vater 2,7.11 berufen dürfen, um zu beweisen: hier redet Paulus durchaus für sich, von sich, ohne Rücksicht auf „Mitverfasser". Aber aus den Thessalonicherbriefen allein läßt sich die Frage nicht entscheiden.

Dasselbe „Wir" findet sich nun aber gelegentlich (wenn auch nicht so durchgehend) in andern Briefen, und so auch in Röm., wo doch kein „Mitverfasser" neben Paulus erscheint; auch in I Kor, wo Stellen wie 4,9 „uns Apostel" sicher nicht auf den sonst fast unbekannten Sosthenes mitbezogen werden sollen. Wir finden auch denselben Übergang von dem „wir" zu „ich", besonders charakteristisch I Kor 9,11ff., Kol 1,28f., 4,3f. (dies abgeändert in Eph 6,19f.), ohne daß dahinter ein Unterschied gesucht werden dürfte. Wenn also Paulus das Wir auch dort braucht, wo „Mitverfasser" garnicht in betracht kommen, so werden wir nicht für Thess. um jener 3 Namen willen eine streng pluralische Fassung postulieren dürfen. Stage hat schließlich recht, wenn er es durchweg mit „ich" wiedergibt.

Der gleiche Wechsel findet sich auch bei Schriftstellern wie Josephus, in einer Reihe antiker Briefe (z. B. ep. priv. gr. 34. 48 p. 55. 77 Witk.), am ähnlichsten vielleicht in den Briefen Theodors von Studion (vgl. Alice Gardner, Th. of Stud. 57,2).

Wie kommt aber Paulus zu dieser Selbstbezeichnung? Ist es, wie Laurent meinte, apostolisches Selbstgefühl: ich = Paulus als Mensch, wir = Paulus als Apostel? Ganz im Gegenteil: Paulus hat das innere Bedürfnis, seine Persönlichkeit, die bei ihm doch immer so stark hervortritt, zurückzustellen, indem er sich mit andern zusammenfaßt; daher das „wir Christen" = „ich und ihr", daher das „wir" = ich und Apollos I Kor 3,9, = ich und Barnabas I Kor 9,6, = ich und die Zwölf I Kor 15,11. Oft ist es der Plural der Kategorie „wir Apostel" I Kor 4,1.9 u. ö. Statt eines gen. majestaticus möchte man das lieber einen gen. humilitatis nennen: Paulus will mit seinem „Ich" zurücktreten hinter sein Amt, hinter seine Missionsgenossen. Es ist dasselbe Motiv, was die Nennung der Gefährten in der Grußüberschrift veranlaßt hat; aber diese ist nicht bestimmend dafür gewesen. Man wird also dem Gefühl, das Paulus dies „Wir" in die Feder diktierte, am ehesten gerecht werden, wenn man zunächst immer nur an ihn selber denkt, daneben bald an diese, bald an jene Kategorie, mit der er sich solidarisch fühlt. Die „Mitverfasser" kommen dabei höchstens mit in betracht, haben aber gar keine Prärogative.

Hofmann NT I 205ff.; Laurent StKr 1868, 159ff., NTliche Studien 117; B. Weiß zu Röm 1,5; F. Spitta, Z. Gesch. u. Lit. des Urchristentums I 120ff., Th. Zahn, Einl.[2] I 150ff.; Bornemann 37f.; Milligan 131; K. Dick, Der schriftstellerische Plural bei Paulus 1900. Jülicher, Einl.[5.6] 37; W.-Schm. 22, 4; Blaß 48, 4.

1 4–10 Erinnerung an ihre Bekehrung. Was Paulus im Gedächtnis hält von ihrem guten Christenstand, das stützt sich zunächst auf ein Wissen um die Art, wie sie zum Christentum kamen. Das part. *εἰδότες* (vgl. II Kor. 1 7) begründend zu *μνημ.*, nicht hierzu parallel (Zimmer), noch darüber auf *εὐχαριστ.* zurückgreifend (Schmidt, Bornem.) geht auf Paulus, nicht auf die Leser (= *οἴδατε γὰρ* Theod., Theodrt., syr philox., Erasm. u. A.), wobei man eine Partizipialkonstr. mit nom. abs., wie sie nur in ganz alter oder sehr viel jüngerer Zeit vorkommt (Blaß 74, 5) annehmen oder vor *εἰδότες* stark interpunktierend, dies mit *καὶ ὑμεῖς* v. 6 verbinden müßte (vgl. Gal 2 16). Schon hier hat P. ihre Bekehrung und ihr Verhalten unmittelbar danach im Sinn, spricht davon aber erst v. 6 f. 9 f.; vorerst greift er gleich höher, auf den letzten Grund ihrer Bekehrung in Gottes Erwählung, zurück. Diese unerwartete, neue Wendung markiert er durch die Anrede, die gewiß bei Paulus nie müssiger Zusatz, sondern stets unwillkürlicher, ja notwendiger Ausdruck seiner Empfindung ist[1], bei der man aber doch die formale Bedeutung, die Andeutung des neuen Gedankens, die Anregung der Aufmerksamkeit, die Gewinnung der Hörer zu günstiger Aufnahme des zu sagenden nicht unterschätzen soll. An u. St. ist auch die Form durch den Gedanken an die Erwählung bestimmt: statt des üblichen *ἀδελφοί*[2] (2 1. 9. 14. 17. 3 7. 4 1. 10. 13. 5 1. 4. 12. 14. 25. II 1 3. 2 1. 15. 3 1. 6. 13, vgl. Röm 1 13. 7 1. 8 12. I Kor 1 10 u. ö.; seltener mit *μου* Röm 7 4. 15 14. I Kor 1 11, zuweilen ersetzt durch *ἀγαπητοί* Röm 12 19. II Kor 7 1. 12 19, *ἀγ. μου* I Kor 10 14; verbunden *ἀδελφοί μου ἀγαπητοί* I Kor 15 58) braucht Paulus hier *ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ*[3] (wie nur noch II 2 13). Die von Chrysostomus vorgeschlagene Verbindung des *ὑπὸ τοῦ θεοῦ* mit *ἐκλογή* „daß eure Erwählung von Gott sei" bürdet, abgesehen davon, daß dabei *ἀπὸ* st. *ὑπὸ* zu erwarten wäre, Paulus eine Tautologie auf: *ἐκλογή* ist für ihn immer göttliche Erwählung; in Form der Anrede wird aber Gottes Liebe zu ihnen als deren letzter Grund aufgezeigt (vgl. Röm 1 7; II 2 13). Nicht mit Unrecht übersetzt Luther „Lieben Brüder, von Gott geliebt": es liegt beides darin; das part. perf. weist auf ein einmal gewordenes, nun andauerndes Verhältnis, Blaß 59. Die Erwählung (*ἐκλογή* von *ἐκλέγεσθαι* = בָּחַר, bei P. nur noch Röm 9 11. 11 5. 7. 28; *ἐκλέγεσθαι* I Kor 2 27 ff.) ist für P. immer ein übergeschichtlicher, vorzeitiger Akt, der mit der *πρόθεσις* dem göttlichen Vorsatz Röm 9 11. 8 28, dem *προορίζειν* der göttlichen Vorbestimmung Röm 8 29 f. zusammengehört als die Garantie der Heilsgewißheit; die Berufung *κλῆσις* ist davon zu unterscheiden als der geschichtliche Akt, durch den Gott seinen Heilsratschluß verwirklicht, indem er die Gnadenbot-

---

1. Daß sie sich in I 14 mal, in II 7 mal findet, bringt gewiß ein herzliches Verhältnis des Apostels zu den Lesern zum Ausdruck. Phl hat 6 mal, die langen Kor-Briefe 19 und 3 mal, Röm nur 10 mal, Kol keinmal die Anrede: die beiden letzteren offenbar, weil noch kein direktes persönliches Verhältnis zu den Lesern besteht.

2. Über diese Bezeichnung der Christen, die auch in andern religiösen Genossenschaften üblich war (A. Deißmann, Bibelst. 83. 140. 209; Dieterich, Mithrasliturgie 149 ff.) s. Harnack Mission[2] I 340 f.

3. *υπο θεου* hat der occid., syrische und byzantinische Text (BDGL plur. Chrys. Thdrt.), *υπο του θεου* der ägyptische (ℵACKP al. 12 sah basm).

schaft wirksam an die Erwählten herantreten und das Evangelium bei ihnen Glauben wecken läßt — diese beiden Momente bringen v. 5 und v. 6 zum Ausdruck[1]. Jener vorzeitliche Akt Gottes steht für Paulus nicht im Vordergrunde, er ist ihm ein Rückschluß aus der historisch wahrnehmbaren Berufung (fein Calvin), aber ein bei der Betrachtung alles Geschehens sub specie aeternitatis selbstverständlicher und zwingender Rückschluß: seine Heilsgewißheit ruht in Gottes ewigem Erwählungsratschluß aus; tatsächlich stützt sie sich auf den vor Augen liegenden Erfolg seiner Mission: alle Christen sind ihm Erwählte (Wernle).

1 5 Steht diese Bedeutung von *ἐκλογή* fest, so ist klar, daß P. mit dem v. 5 und 6 umspannenden *ὅτι* nicht eine Erläuterung dazu bieten will; es kann nur entweder ein begründendes „weil" sein: P. stützt sein Wissen um ihre Erwählung auf seinen Eindruck, den ihm seine eigne wirksame Predigt unter ihnen und ihre bereitwillige Annahme derselben gemacht hat, oder aber dies *ὅτι* ist als ein 2. selbständiges Objekt neben *τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν* zu fassen, nur nicht jenes 1. erläuternd, sondern begründend. Daß P. dabei von seiner Evangeliumspredigt (*εὐαγγ.* hier nom. actionis = *τὸ εὐαγγελίζεσθαι* Röm 1 1. 9 u. ö., „da wir euch das Evangelium predigen durften" Weizs.; zu *ἡμῶν*[2] vgl. den Exkurs nach 2 2) ausgeht, statt von ihrer Evangeliumsannahme, begreift sich: die wirksame Predigt ist das göttliche Mittel, die Erwählung zu realisieren, und auf Gottes Tun blickt Paulus mehr als auf das der Menschen. Daher auch die Wendung: unsere Predigt geschah zu euch nicht im Wort allein, sondern". *ἐγενήθη* ist dorisch-hellenist. aor. pass. statt *ἐγένετο* (Lobeck ad Phryn. 108 ff., W.-Schm. 13, 9, Blaß 20, 1) ohne Bedeutungsunterschied; das passive (Lünem.) oder besser göttlich-aktive (Bornem.) liegt nicht in der Wortform, sondern in der ganzen Wendung. Nichts zwingt, das *εἰς* im Sinne von *ἐν* oder *παρά* m. Dat. = bei, unter zu fassen: die Predigt geschah an sie, an jeden einzelnen, dessen Erwählung sich eben in der wirksamen Darbietung des Evangeliums zeigte; vgl. *εἰς* bei *κηρύττειν* 2 9 und *εὐαγγελίζεσθαι* I Pt 1 25 [nicht II Kor 10 16][3]. Nicht daß die Predigt zu ihnen geschah, sondern wie, darauf kommt es an: „nicht mit (vgl. 2 5) Worten nur, sondern mit Kraft". Paulus liebt es, die positive Aussage durch die vorangestellte negative zu heben (vgl. 2 4. 13 u. ö. S. 41), ebenso liebt er den Gegensatz von *λόγος* und *δύναμις* I Kor 2 4. 4 19. Kol 2 23. (I Joh 3 18); man versteht diesen, wenn man an das phrasenreiche Wortgeklingel damaliger Rhetorik denkt; Paulus ist kein Schönredner und will kein solcher sein I Kor 1 17. 2 1; dennoch wirkt seine scheinbar kunstlose Sprache durch die Wucht der Gedanken; er bietet keinen Ohrenschmaus, aber packt die Gewissen. Übrigens liegt a. u. St. nicht wie I Kor ein Protest gegen Schönrednerei vor: Paulus erkennt durch

---

1. Schon Theodor Mops. identifiziert fälschlich *ἐκλογὴ* und *κλῆσις* (eclecti estis, hoc est ad fidem accessistis); gegen Hofmann s. Cremer s. v. *κλῆσις*; B. Weiß BTh § 61 b, Holtzmann II 165 ff., Beyschlag II 173 ff., Wernle[2] 201 f.

2. Statt *ημων*: *του θεου* C, *του θεου ημων* ℵ.

3. *εις* ℵBC*KL] *προς* AC²DG 23 35 73 115 118, *εφ* 46, *εν υμιν* P; in vos r, ad vos f vg Ambst, apud vos d e Vigil, ad ł apud g.

οὐ μόνον[1] den *λόγος*, die bewußt gewählten menschlichen Worte, als notwendige Form an; nur muß noch etwas hinzukommen, soll die Wirkung entstehen; dies ist *δύναμις* in Verbindung mit *πνεῦμα ἅγιον* und *πληροφορία πολλή*; wieder eine Trias, wie sie Paulus liebt (s. ob. S. 42), doch so, daß die beiden letzten Glieder enger zusammengehören (vor *πληροφορίᾳ* ist *ἐν* nicht wiederholt[2]): also nicht 3 selbständige Kraftbeweise, auch nicht Klimax oder Antiklimax; vollends verbietet die Form die ersten beiden Glieder nach 1 6 als potentia spiritus sancti (Calvin) zusammenzufassen: vielmehr wird das erste durch ein Paar erläutert. Der heilige Geist und die viele Zuversicht[3] stellen den göttlichen und den menschlichen Grund der Kraft seiner Predigt dar. Bei *δύναμις*[4] denkt Paulus hier nicht an äußere Wunder als Machterweise (vgl. Röm 15 18f. II Kor 12 12 u. ö.), wie viele griech. Exegeten, auch Erasmus noch annahmen, sondern an die Macht seiner Predigt über die Herzen: sie schafft Glaube und ein neues sittliches Leben. Der Gegensatz zwischen der äußeren Erscheinung und Lage des Apostels und seiner Freudigkeit (vgl. II Kor 4 7ff.) kommt erst 2 2 zur Geltung. *πνεῦμα ἅγιον*, artikellos wie alle Glieder in v. 5 (darum das Fehlen des Art. nicht biblisch-theologisch auszupressen, Blaß 46, 7) geht hier freilich auf die Auswirkung des Gottesgeistes in den Missionaren (nicht in den Thessalonichern Theodrt., Pelag.): Gott gab ihnen seinen h. Geist, so predigten sie wirksam. Aber ein 2. kam hinzu: sie selbst hatten große Freudigkeit (*πληροφορία* Röm 4 21. 14 5. Kol 2 2, von *πληροφορεῖν*, nicht „mit vollen Segeln fahren", sondern = *καρποφορεῖν* volltragen, auch geistig „erfüllt sein von etwas, überzeugt sein und überzeugen" s. Lightfoot zu Kol 4 12[5]. „Das Geheimnis des Erfolges ist der Glaube an ihn". Die *πληροφορία* (vgl. Hbr 6 11. 10 22) ist nicht theoretisches Überzeugtsein (mit dem Wunderglauben hat sie garnichts zu tun), sondern geistgewirkte innere Zuversichtlichkeit, hier in Gegensatz zu den äußeren Verhältnissen (2 2). Damit berührt P. sein eigenes Verhalten, und dafür (nicht für alles in v. 5 gesagte, nicht für *δύναμις* und *πν. ἅγ.* B. Weiß) beruft er sich alsbald auf das Wissen der Leser. War die Bezugnahme auf seine Predigt noch aus deren Beziehung zur Erwählung und Berufung der Leser zu verstehen, so hat dies *καθὼς οἴδατε οἷοι ἐγενήθημεν ἐν ὑμῖν*[6] *δι᾿ ὑμᾶς* damit fast keine Verbindung mehr (als Steigerung kann der Übergang von der Missionspredigt zu dem persönlichen Verhalten nicht gedacht

1. *μονω* DK 92 114 120 . . das Adverb an das Subst. konformierend.
2. Natürlich gleicht die Überlieferung aus, durch Streichung des *εν* vor *πνευματι*: 1 2 4 17 67** 72 121 122 . . . oder durch Zufügung von *εν* vor *πληροφορια*: alle außer ℵB 17 48 219 r tol sah boh basm.
3. Die falsche Übersetzung der vg in plenitudine statt certitudine [Erasm.] hat die mittelalterlichen Exegeten auf ganz verkehrte Gedanken gebracht.
4. Zu *δύναμις* vgl. A. Dieterich, Mithrasliturgie 46.
5. Um *πληροφορία* als Weissagungserfüllung zu erweisen, muß Selwyn Expos. 6. ser. III 1901, 415ff. die Hexe von Endor zur Heilung der wahrsagenden Magd von Philippi zu Hilfe rufen, die sich dann als Lydia entpuppt.
6. Die Auslassung von *εν* in ℵACP 17 31 39 49 67** am fuld ist wohl mechanisches Versehen nach *εγενηθημεν* (B. Weiß, Textkritik 106) oder auch Konformation nach 2 10; neben *δι᾿ ὑμᾶς* ist der Dativ nicht am Platze.

sein); es gehört garnicht in den Zusammenhang von 1 4—10 und ist hier nur zu verstehen daraus, daß Paulus die Gedanken von 2 1—13, der Apologie seines Verhaltens, bereits beschäftigen: diese bereitet jenes Sätzchen vor, wie schon der Vergleich des *καθὼς οἴδατε* mit 2 1. 5. 11 zeigt. Man könnte den an sich entbehrlichen Satz als Parenthese fassen, wenn er nicht auf die Fassung des folgenden Gedankens solchen Einfluß gewonnen hätte, daß Koppe ihn mit einem Schein des Rechts als Vordersatz zu v. 6 fassen konnte. Bei dieser Auffassung ist von vornherein ausgeschlossen in *οἷοι ἐγενήθημεν* an die göttliche Ausrüstung des Apostels (Calvin), an Gottes Segnung ihres Wirkens (Bornem.) zu denken; nur ein Verhalten des Apostels kommt inbetracht, u. zw. nicht das Allen alles sein können aus I Kor 9 20 oder Enthaltung von Erlaubtem (Pelag.), auch nicht Kraft und Geistesfülle im allgem., sondern speziell die Freudigkeit und Unermüdlichkeit der Missionsarbeit d. h. die *πληροφορία πολλή* im Gegensatz zu der nach den trüben Erfahrungen von Philippi 2 2 zu erwartenden Niedergeschlagenheit. Eine solche hat P. inzwischen in Korinth durchgemacht: er richtet sich selbst auf in der Erinnerung an sein andersartiges Auftreten bei den Thessalonichern (*ἐν ὑμῖν* in eurer Mitte), darin in feiner Wendung einen Beweis seiner Liebe zu den Lesern aufzeigend (*δι' ὑμᾶς* vgl. 2 8); es ist naheliegend, dies *δι' ὑμᾶς* im Hinblick auf das beherrschende *τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν* von einem Zweck Gottes zu verstehen, der P. zu einem solchen Verhalten befähigte; aber da das pass. *ἐγενήθημεν* hierzu nicht zwingt (s. ob.), so wird das Anklingen dieses Liebestones aus dem apologetischen Grundmotiv dieses Zwischensatzes zu erklären sein.

1 6 Mit *καὶ ὑμεῖς* nimmt P. den in *ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν* begonnenen Gedanken wieder auf: die Erwählung ist bewiesen durch die wirksame Darbietung des Evangeliums (obj.) und die freudige Annahme (subj.); so erwartet man *καὶ ὑμεῖς ἐδέξασθε*; faktisch kommt auch dieser Gedanke, aber erst in Form des part. *δεξάμενοι*. Paulus schiebt, wie so oft, einen anderen Gedanken seines übervollen Herzens vor, hier bestimmt durch die Schlußreflexion in v. 5 auf sein eignes Verhalten: nun stellt sich ihm das Verhalten der Leser als dessen Reflex dar: ihr seid ebenso geworden wie wir, unsere Nachahmer[1]. Der Gedanke, daß er seinen Gemeinden Vorbild sei, wie ein Vater seinen Kindern, ist Paulus durchaus geläufig (I Kor 4 16. Gal 4 12. Phl 3 17. 4 9. II Th 3 7. 9); und doch, als müsse er sich verbessern, fügt er noch hinzu *καὶ τοῦ κυρίου*[2], was in dem Zusammenhang (es handelt sich nicht um das Christenleben im allgemeinen [Bornem.], sondern um die freudige Annahme und Behauptung des Christenglaubens auch in Drangsal) gar keine besondere Bedeutung hat: es ist nicht nur der Trieb, immer bis zum höchsten aufzusteigen (vgl. I Kor 3 21ff.), sondern in erster Linie die Bescheidenheit, die den Zusatz veranlaßt; vgl. I Kor 11 1; welch hohes Selbstgefühl sich in der Zusammenstellung äußert, kommt dem Apostel kaum zum Bewußtsein. Mit dem

1. Zu *μιμητής* im ethischen Sinn für den Schüler, der dem Lehrer in Lehre und Wandel nachfolgt, s. Xenophon memor. I 6 3. [Isocrates] ad Dem. 2. 11. Herodian VI 8 2.

2. *και του θεου* A, *και του Χριστου* 10 39.

Glauben an Gott und Moses seinen Diener Ex 14 31 hat das freilich nichts zu tun und das tertium comparationis besteht nicht in Freiwilligkeit der Darbietung und der Annahme, als ob *κύριος* Gott wäre (Calvin). Schließlich ist es nur die Freudigkeit im Leiden, die zwischen Jesus, Paulus und den Lesern eine Ähnlichkeit des Verhaltens herstellt; ob P. dabei für Jesus an ein bestimmtes Verhalten denkt, seinen Gehorsam bis zum Tode (Phl 2 8. II Kor 8 9), an die *παθήματα τοῦ Χριστοῦ* II Kor 1 5 (Theodor), an das *ἑκὼν ἔπαθεν*, wie es die Evangelisten, bes. der vierte, so stark betonen, also ein Stück seines „Wortes vom Kreuz" I Kor 1 18 hier andeutet, oder ob ihm nur im allgemeinen sein Christusbild als das allzeit gültige Vorbild vorschwebt (v. Dobschütz, Urchr. Gemeinden 16), muß dahingestellt bleiben; der Exeget darf die Gedanken seines Autors nicht weiter verfolgen als sie in den Worten ausgesprochen sind. Mit *δεξάμενοι* nimmt P. energisch den ursprünglichen Gedanken wieder auf. *δέχεσθαι* mit sachlichem Objekt kann empfangen (II Kor 6 1. 11 4. Phl 4 18 u. ö.) und annehmen (2 13. II Kor 8 17) bedeuten; mit persönlichem heißt es aufnehmen II Kor 7 15. Gal 4 14. Kol 4 10. Joh 4 45. Hier ist von der Annahme des Evangeliums die Rede, das trotz v. 5 kurzweg als *ὁ λόγος* bezeichnet wird, sonst meist *τοῦ θεοῦ*[1], vgl. S. 86. Das part. aor. scheint dagegen zu sprechen in *δεξάμενοι* die Erklärung des *μιμηταὶ ἐγενήθητε* zu sehen, weswegen manche es lediglich temporal fassen: nachdem ihr angenommen habt; aber ein sachlicher Zusatz ohne allen Zusammenhang mit dem Gedanken des *μιμηταὶ ἐγενήθητε* würde den Parallelismus völlig zerstören. Man müßte dann schon eine Brachylogie annehmen: „indem ihr, nach Annahme des Wortes, dies bei vieler Bedrängnis festhaltet"; indertat spricht der Kontrast der *θλῖψις* dafür, daß P. nicht nur an die Annahme, sondern auch an das Festhalten denkt; auf die fertige Gemeinde und ihre Leiden bezieht sich auch das *μιμ. ἐγεν.* 2 14, und nur sie scheint vorbildlich sein zu können für die Gläubigen (nicht Gläubigwerdenden) von Macedonien und Achaia (1 7). Aber der Ton bleibt doch auf dem Annehmen, das dem Darbieten v. 5 entsprechen soll, und das part. aor. drückt faktisch keine zeitliche Beziehung zu dem Hauptverbum aus, sondern enthält nur den Begriff des Vollendeten (Blaß 58, 4). So wird P. doch hier in erster Linie an die Annahme des Evangeliums denken als an das, worin die Ähnlichkeit sich zeigt; selbstverständlich aber führt das den Gedanken weiter: auch die Behauptung des Christenglaubens geschah *ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου*[2]. Hat aber P. *δεξάμενοι* streng gefaßt, so muß er bei *θλῖψις* (zum Accent s. W.-Schm. 6, 3c, Blaß 4, 2) an eine mit dem Übertritt gleichzeitige Drangsal gedacht haben, nicht an die Verfolgung, die erst mit seiner Abreise über die Gemeinde kam. Nun darf man kaum an Armut, Krankheiten u. a. Nöte denken, welche die Thessalonicher schon vor ihrer Bekehrung drückten: sie muß mit dem Christentum zusammenhängen, also entweder die mit dem Übertritt unmittelbar verbundenen Schwierigkeiten, das sich losreißen von Familie und Freundschaft u. ä., wovon Mission und Diaspora noch heute zu

1. So a. u. St. sah. 2. *και πν. αγ.* B, *εν πνευματι αγιω* sah.

erzählen wissen, meinen, oder aber die *θλῖψις* der Apostel (s. zu 2_2. 3_3), durch die sich die Thessalonicher nicht zurückschrecken ließen. Letzteres ist a. u. St. unwahrscheinlich. Die vom h. Geist gewirkte Freude (gen. auct., vgl. *ἐν* Röm 14_{17}) der Thessalonicher entspricht der *πληροφορία* der Missionare; auch sie hat mit Wundern nichts zu tun: P. betont immer und überall den freudigen Geist des Christentums (Röm 15_{13}. II Kor 1_{24}. Gal. 5_{22}), um so stärker, je mehr er und seine Leser sich in Bedrängnis befinden (s. zu 5_{16}).

1_7 Hiermit ist P. auf das gekommen, was ihm von *εἰδότες* an immer vorschwebte, das rühmliche Verhalten der Thessalonicher gleich bei ihrer Bekehrung. Wie rühmlich es ist, zeigt er, indem er als Folge (*ὥστε* c. inf., ohne die klassische Unterscheidung, s. Blaß 69, 3) ihre Vorbildlichkeit für andere darstellt. Auch dabei wirkt wohl der Gedanke an das *μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε* noch mit; auch hier ist nicht an Vorbildlichkeit im allgemeinen (Bornem.), sondern an die Art, wie sie den Glauben annahmen, zu denken (Theod., Chrys.). Paulus sagt *γενέσθαι ὑμᾶς τύπον*[1], weil ihm nicht der Einzelne für sich, sondern die Gemeinde in allen ihren Gliedern vor Augen steht (vgl. II 3_9. Phl 3_{17}[2]). Dabei erwartete man freilich, daß von den zum Glauben kommenden die Rede sein werde; möglich, daß *τοῖς πιστεύουσιν* das ausdrücken soll: das part. praes. umspannt alle, die zum Glauben gekommen sind, kommen und noch kommen werden, während sowohl das part. aor. als das part. fut. eine unrichtige Beschränkung einbrächte; aber möglich ist auch, daß der Gedanke hier wieder von der Annahme des Glaubens auf dessen Bewährung übergreift; doch wäre dann eher das part. perf. zu erwarten. Paulus nennt alle Gläubigen in Macedonien und in Achaia[3]; das ist die seit 142 v. Chr. übliche Einteilung von Gesamtgriechenland, d. h. das Thessalonich nach Osten und Süden benachbarte Gebiet, die Landschaften in denen Paulus vor und nach seinem Aufenthalt in Thessalonich gewirkt hatte. P. rechnet zu Macedonien gewiß Philippi (Amphipolis, Apollonia?) und Beröa, zu Achaia Athen (obwohl dessen Stadtgebiet als freie Polis nicht zur Provinz gehörte[4]) und Korinth; aber er mag um Christen auch an andern Orten gewußt haben.

1_8 Man denkt bei dem *τύπος γενέσθαι* zunächst daran, daß Paulus sie als vorbildlich werde hingestellt haben; aber P. wehrt diesen Gedanken ausdrücklich ab: das brauchten wir nicht; die Sache hatte sich selber durchgesetzt. So begründet er das Vorbildlichwerden zunächst auf die von Thessalonich ausgegangene Ausbreitung des Evangeliums: *ἀφ᾽ ὑμῶν γὰρ*[5] *ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου*[6], eine wohl durch die Psalmensprache (Ps 19_4? Joel 3_{14}?) be=

1. *τυπον* BD* 6 17 23 46 47 67** 73 d e f r vg sah boh basm peš . . .: *τυπους* ℵACGKLP . . . ς; – forma latt., figura d, exemplum Ambst.

2. *τύπος* Vorbild auch I Tim 4_{12}. Tit 2_7. I Pt 5_3; nur I Kor 10_6 warnendes Exempel. Vgl. L. B. Radford, Expos. 5 ser. VI, 1897, 377 ff.

3. Hier lies *εν τη Μακ. και εν τη Αχ.* (*εν*^{2} < KL . . . ς sah boh., *εν τη*^{2} < 1 7 37 44 47 123 238); v. 8 lies *εν τη Μακ. και Αχ.* mit B 17 37 47 . . . ς (+ *εν τη* ℵCDGKLP . . .); vgl. B. Weiß, Textkritik 74. 107. A 1 4* springen von *Αχαια* v. 7 auf *Αχαια* v. 8 über.

4. S. die Karte VII in Mommsens Römischer Geschichte V.

5. *γαρ* < ℵ*k^{scr} (252). 6. *του θεου* ℵ* 46 philox-mg basm.

einflußte bildliche Rede, die natürlich nicht auf seine von Thessalonich ausgehende berufliche Mission, sondern auf die freie Mitarbeit der dortigen Christen geht, die daheim und auf Reisen ihre Geschäftsverbindungen und sonstigen Verkehr benutzten, um das Wort des Herrn ausschallen zu lassen, d. h. für das Evangelium von Christus zu werben. Es sind naturgemäß die ebengenannten Nachbargebiete Macedonien und Achaia, aber P. erweitert hier noch den Kreis: nicht nur in M. und Ach., sondern[1] an jedem Ort. Damit käme der Gedanke scheinbar zum Abschluß, aber man kann hier nicht einen Punkt setzen und *ἡ πίστις ὑμῶν*[2] . . . *ἐξελήλυθεν* als neuen Satz fassen. P. vervollständigt vielmehr den Gegensatz durch ein eignes Prädikat. Nun läge es nahe, beide Wendungen: „von euch ist ausgeschallt das Wort des Herrn“ und „euer Glaube ist ausgekommen“ als gleichbedeutend zu verstehen; die Exegeten haben sich redlich abgemüht, die eine nach der andern zu deuten: die erste soll nicht selbständige Mission von Thessalonich aus, sondern nur Verbreitung der Kunde von der Glaubensfreudigkeit der dortigen Christen (B. Weiß), von der Wirksamkeit des Wortes Gottes bei ihnen bedeuten (*λόγος* = Gerücht!?), oder aber die zweite soll über das Bekanntwerden der Tatsache ihres Glaubens hinaus wirksame Ausbreitung dieses Glaubens, d. h. Mission bedeuten. Beides ist gleich gekünstelt. Beide Aussagen sind unterschieden, und, was das auffallendste ist, trotz des *οὐ μόνον* . . *ἀλλά* enthält die 2. keine Steigerung über die erste hinaus (diese liegt nur in der Ortsangabe), sondern eher einen schwächeren Gedanken: zur Glaubensausbreitung durch freie Mission tritt die Nachricht von ihrem Glauben. Aber nur so bleibt der Gedanke wahrhaftig: daß die Thessalonicher an jedem Ort missioniert hätten, konnte P. nicht sagen; daß man überall, wo Christen wohnten, von ihrem Glauben gehört habe (vgl. Röm 18. 1619), war bei dem regen Verkehr möglich. So enthält der Satz Steigerung und Einschränkung zugleich. Dabei verdient noch Beachtung, daß dem *λόγος κυρίου*, was mit *εὐαγγέλιον Χριστοῦ* gleichbedeutend ist, die *πίστις πρὸς τὸν θεόν*[3] (Glaube an, Vertrauen zu Gott) gegenübersteht, worin man ebensogut eine Klimax wie eine Antiklimax finden kann. Eine derartige Vereinigung zweier Gedanken in einem Satz ist bei Paulus nichts ungewöhnliches (vgl. Phl 27f. 22). Der Apostel baut sich damit die Brücke zu einem neuen Beweis für die Trefflichkeit ihres Christenstandes: zu seiner Erinnerung kommt das Zeugnis der fremden Gemeinden: ihr Glaube ist so bekannt, daß Paulus nicht nötig hat, davon etwas zu sagen (*ὥστε* c. inf. vgl. v. 7[4]). *λαλεῖν τι* ein sehr unbestimmter Ausdruck, der durch den Zusammenhang deutlich genug seine Beziehung auf das anerkennende Erzählen von der Bekehrung der Thessalonicher erhält.

---

1. *αλλα εν* ℵ: *αλλ' εν* BACDGP (vgl. zu Hiatus und Elision Gregory Proleg. 93ff., Zimmer ZwTh 1882, 330ff., B. Weiß, Textkritik 145ff., W.-Schm. 5, 8, Blaß 5, 1; 82, 2); *αλλα και εν* D^cKL . . ς, hier unpassend, weil das 2. Glied das 1. mit umfaßt (B. Weiß). 2. *ημων* D 121.

3. Vgl. I Mak 1027. III 33. IV 1521. 1622; sonst meist *εἰς*; Blaß 43, 7.

4. *ημας* wird von ℵBACDGP al zwischen *ἔχειν* und *λαλεῖν* gestellt, mit Recht; es gehört zwar zu ersterem, was K (*υμας*) L . . ς durch Umstellung vor *ἔχειν* sicherstellen wollen, aber zugleich zu dem *λαλεῖν*. *χρείαν ἔχειν* mit gen. 412. Mt 68 u. o., m. inf. 49. 51. Mt 314. Joh 1310, inf. m. *τοῦ* Hbr 512, m. *ἵνα* Joh 225. 1630.

1 9 Paulus braucht nichts zu reden, denn — noch ehe er den Mund auftut — berichten ihm davon (ἀπαγγέλλειν pflichtmäßige Wiedergabe des Gehörten vgl. I Kor 14 25. Mk 16 10. 13. Joh 20 18, bes. oft bei Lk und Apg) die Christen an jedem Ort, die er spricht (sehr achtlos durch αὐτοὶ γάρ bezeichnet)[1]; das setzt nicht Christen in Achaia und Macedonien vor der paulinischen Mission voraus, sondern nur eine von Paulus unabhängige Kunde über die Thessalonicher. Man erwartet nun: von euch und eurer Bekehrung. Aber wieder überrascht Paulus durch eine andere Wendung: „von uns[2], welche εἴσοδος wir bei euch hatten und wie ihr euch bekehrtet". War es das Überraschende, daß ihm von seinem eignen Wirken in Thessalonich eher andere berichteten als er selbst? Die Wendung scheint doch nicht so sehr Reflex eines Eindrucks, als auf einen Eindruck berechnet. Freilich nicht, daß P. den Ruhm dieser Bekehrung sich als dem Bekehrer vorbehalten wollte (Hofm.). Die εἴσοδος der Missionare ist freilich die Voraussetzung der Bekehrung der Thessalonicher wie die Predigt des Evangeliums die seiner Annahme (v. 5. 6); aber die Betonung des „Wir" wird hier denselben Grund haben wie dort in dem καθὼς οἴδατε; Paulus bereitet in Gedanken die Selbstapologie 2 1 — 13 vor: auch die andern wissen nicht nur um eure Bekehrung, sondern auch um unser Verhalten bei euch. Darum steht das ganze unter περὶ ἡμῶν, und tritt ὁποίαν εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς voran. Hierdurch bestimmt sich auch die Fassung von εἴσοδος. Zwei Bedeutungen sind möglich: Einzug und Eingang, Auftreten und Aufnahme. In 2 1 liegt ohne Zweifel wie Apg 13 24. Hbr 10 19. II Pt 1 11 die erstere, aktivische vor; das präjudiziert aber an sich nicht für unsere Stelle; warum sollte P. nicht ein Wort innerhalb von drei Sätzen in zweierlei Bedeutung brauchen (vgl. zu 4 3. 7. I Kor 1 6. 8)? Handelte es sich um eine Aussage über die Thess., so wäre allein die 2. passivische Bedeutung am Platz (Pelt, Hfm. u. a.), „was für einen guten Eingang, glänzende Aufnahme wir bei euch fanden" (ὁποίαν und πῶς ist, wie die griech. Väter richtig herausfühlen, mehr als unser „welchen" und „wie"; es charakterisiert sachlich) und ἔσχομεν[3] spricht hierfür[4]. Aber das vorausgestellte περὶ ἡμῶν weist auf das Gegenteil: Paulus kommt es auf eine Aussage über sich selbst an; also „was für einen unanfechtbaren Einzug wir bei euch hatten, wie unantastbar unser Auftreten bei euch war" (u. a. Lünemann, B. Weiß). Dabei ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß P. garnicht so scharf beide Bedeutungen auseinander hielt und mit ἔσχομεν von dem Gedanken an sein Auftreten zu dem Erfolge desselben überlenkte: der Aufnahme bei ihnen. Hiervon handelt ja das 2. Satzglied καὶ πῶς ἐπεστρέψατε. P. redet oft von Gläubigwerden, fast nie sonst (außer II Kor 3 16) von dem sich bekehren (intr. wie umkehren, LXX für שׁוּב, oft in Apg.). Es muß in den besonderen

1. ἀπαγγέλλετε adnuntiatis r kommt der Konjektur von Rendel Harris (s. S. 19 3) entgegen, verdankt aber seine Entstehung wohl nur der in περὶ ἡμῶν liegenden Schwierigkeit.

2. περι υμων in B al 20 sah basm ist eine begreifliche Erleichterung.

3. εχομεν min . . . ς.

4. Die von Deißmann, Licht vom Osten 130, verglichene Formel eines Empfehlungsbriefes habeat introitum ad te beweist nichts für u. St.

Verhältnissen Thessalonichs liegen (oder sollte die Erfahrung mit der athenischen Deisidaimonia Act. 17_{22}ff. hier einwirken?), daß P. hier die Bekehrung vom Götzendienst eigens betont. Wieder ist es überraschend, daß er dabei nicht *ἀπὸ τῶν εἰδώλων πρὸς τὸν θεόν* stellt: das schiene die natürliche Reihenfolge; so ist die Methode vieler Missionspredigten: 1) Nichtigkeit des heidnischen Götzendienstes, 2) Verkündigung des wahren Gottes; das war die Methode schon der jüdisch-hellenistischen Propaganda, dann der christlichen Apologeten. Anders Paulus: er zieht die Hörer zu Gott hin, und damit ergibt sich von selbst die Abkehr von den Götzen. *εἴδωλον* bei Profanschriftstellern nicht = Götterbild (*ἄγαλμα*) oder Portrait (*εἰκών*) gebraucht, sondern nur = Trugbild, Schattenbild, steht bei LXX für alle Arten verbotener Götterbilder (פֶּסֶל, צֶלֶם, שִׁקּוּץ, תְּרָפִים) aus Holz, Stein, Edelmetall, aber es bezeichnet dann auch den falschen Gott selber, den die Polemik wie die naive Frömmigkeit mit dem Kultbilde identifiziert (= אֵל, אֱלוֹהַּ, בַּעַל) in demselben Sinne der Nichtigkeit und Verächtlichkeit wie die heidnischen Götter אֱלִילִים Nichtse und גִּלּוּלִים Klötze genannt werden. Paulus kennt aber neben dieser jüdisch-aufgeklärten Meinung (I Kor 8_{4}. 10_{19}. 12_{2} : die stummen Götzen) noch eine andere: die *εἴδωλα* und ihr Kult sind Träger dämonischer Kräfte, vor deren Gewalt der Christ sich hüten muß I Kor 10_{20}. Daß er von alle dem bei seiner Missionspredigt in Thessalonich geredet hat, ist klar (vgl. den Exkurs zu I $_{10}$).

Es bleibt aber nicht bei der Umkehr zu Gott und Abkehr von den Götzen: das *ἐπιστρέφειν* hat seinen Zweck und seine dauernde Wirkung in einem doppelten: Gott dienen und den Herrn erwarten[1]. Man kann in dieser Verbindung die Trias Glaube, Liebe und Hoffnung von 1_{3} wiederfinden (Olshausen), aber merkwürdig bleibt, nicht nur, daß das 2. und 3. Glied dem ersten ganz untergeordnet sind und Gott dienen für lieben eintritt, sondern vor allem, daß in den beiden ersten die Beziehung auf Christus ganz fehlt. Paulus betont es immer gerne, daß Religion in erster Linie Gott dienen ist, *δουλεύειν* Sklavendienst, nicht nur *λατρεύειν* (Hbr 9_{14}) kultischer Gottesdienst; der Mensch gehört mit seinem ganzen Leben dem Gott, dem er dient; als solcher kann die Sünde erscheinen Röm 6_{16}ff.; das Gesetz Röm 6_{15}. Gal 3_{23}ff.; die Elementarmächte Gal 4_{3}; hier sind es die Heidengötter; ihrem Dienst tritt nun der Dienst des lebendigen und wahren Gottes gegenüber: er ist lebendig – jene tot: also kann er auch etwas für seine Diener tun, sie lohnen, ihre Bitten erhören; er ist wirklicher Gott: jene haben nur den Namen von Göttern. *ἀληθινός* kann wahrhaftig, zuverlässig sein Joh 7_{28}. I Esr 8_{86} = *δίκαιος* II Esr 9_{15}, wobei hier an Gottes Verheißungen (speziell der Wiederkunft Christi) zu denken wäre; aber neben *ζῶν* ist es „wahrhaftig" = das seiend, wofür es ausgegeben wird oder sich ausgibt (opp. nicht so seiend) im Unterschied von *ἀληθής* „wahr" = seiend (opp. nicht seiend); vgl. Trench-Werner Syn. 16ff. Also *θεὸς ἀληθινός* der dem entspricht, was man von einem Gott erwartet (opp. Gal 4_{8} *τοῖς φύσει μὴ*

---

1. Vgl. H. Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum, 1908, 103ff.

οὖσιν θεοῖς). Beide Epitheta entnimmt P. der dem Juden geläufigen Sprache des ATs: אֵל חַי Ps 42$_{3}$. Hos 2$_{1}$. II Kön 19$_{4. 16}$. Tob 13$_{1}$. Est 6$_{13}$ u. ö., II Kor 3$_{3}$. 6$_{16}$. Röm 9$_{26}$. Hbr 3$_{12}$. 9$_{14}$. 10$_{31}$. 12$_{22}$. Apg 14$_{15}$. Mt 16$_{16}$. 26$_{63}$. Off 7$_{2}$, also allgemein verbreitete Formel, teils einfach solenn, teils mit polemischer Spitze gegen Heidentum oder auch jüdischen Werkdienst gebraucht; אֱלֹהֵי אָמֵן Jes 65$_{16}$ oder א״אֱמֶת II Chr 15$_{3}$; Joh 17$_{3}$. I Joh 5$_{20}$. Off 3$_{7. 14}$. 6$_{10}$; an eine feste Symbolformel (A. Seeberg, Katech. 70) ist nicht zu denken.

1$_{10}$ Dem „Gott dienen", d. h. der christlich-sittlichen Lebensführung (vgl. 4$_{1}$ff. 5$_{12}$ff.) tritt die christliche Hoffnung zur Seite: das Erwarten des wiederkommenden Herrn. Daß P. dies so hervorhebt, muß auch in den Verhältnissen der Leser seinen besonderen Anlaß gehabt haben (vgl. 4$_{13}$ff. 5$_{1}$ff.). Die von Paulus gewählte Ausdrucksweise ist ganz singulär: schon das Verbum *ἀναμένειν* (Job 2$_{9}$. Jdt 8$_{17}$ u. ö.) steht im NT nur hier, sonst *ἀπεκδέχεσθαι* I Kor 1$_{7}$. Phl 3$_{20}$ u. ö., *προσδέχεσθαι* Tit 2$_{13}$ u. a.; ob es das Zurückerwarten des bereits einmal auf Erden erschienenen, aber wieder zum Himmel entrückten (Apg 1$_{11}$. 3$_{21}$) oder nur das zuversichtliche „erharren" (Winer, Grimm) ausdrücken soll, ist kaum auszumachen; für jenes spricht der folgende Hinweis auf die Erweckung vom Tode (und Erhöhung). Aus den Himmeln (plur. semitisch, die Vorstellung mehrerer übereinander liegender Himmel II Kor 12$_{2}$ einschließend) scl. kommend wird er erwartet: *ἐκ* ist mehr als *ἀπό*, nicht blos in der Richtung von — her, sondern herstammend, hervortretend aus (vgl. I Kor 15$_{47}$. Joh 3$_{31}$. 6$_{33}$). Ebenso eigenartig ist aber auch die gewählte Benennung Christi: statt des üblichen Doppelnamens steht hier: seinen Sohn . . Jesum . . beides mit einem erläuternden Zusatz. *τὸν υἱὸν αὐτοῦ*[1] mag eine Verbindung mit v. 9 herstellen sollen: es liegt aber mehr darin; zunächst allerdings Jesu messianische Würde (vgl. Röm 1$_{3. 4}$) also = Christus, ebendarum verbunden mit dem Parusiegedanken einer-, dem Auferstehungsgedanken andrerseits; in beider Hinsicht tritt es an die Stelle des synopt. „Menschensohns" (Mk 13$_{26}$. 14$_{62}$: 8$_{31}$. 9$_{9}$); aber ohne Zweifel geht der paulinische Gedanke des Gottessohnes über den jüdischen Messiastitel und auch Jesu Selbstbezeichnung als Menschensohn hinaus; es liegt darin einerseits die Erhöhung zur Rechten Gottes (Postexistenz) ausgedrückt, andrerseits aber auch ein metaphysisches Verhältnis mit Präexistenz u. s. f. (Phl 2$_{6}$ff. II Kor 8$_{9}$) ausgesprochen, ohne daß freilich über die Art dieses Verhältnisses näheres ausgesagt wäre; kaum daß Jesu Gottgleiche Bedeutung für den Glauben damit zum Ausdruck gebracht werden soll. Die Unklarheit, daß Jesus einerseits erst durch die Auferweckung und Erhöhung zum Gottessohn wird, andrerseits von Ewigkeit her Gottessohn ist, tritt bes. Röm 1$_{3. 4}$

---

1. Zu „Gottessohn" vgl. G. Dalman, Worte Jesu I 219 ff., H. Holtzmann, NTliche Theol. I 265 ff., II 65 ff. 430 ff.; B. Weiß, BTh[5] 57 ff. 287 f.; Sanday, DB IV 570 ff.; P. Wernle, Anfänge[3] 166. 177; W. Brückner, Die Entstehung der paulin. Christologie 1903; J. Weiß, Christus 1909, 34 ff.; A. Deißmann, Bibelst. 166 ff.; Harnack, DG[3] I 177 f. Der heidnische Sprachgebrauch, besonders im Kaiserkult (divi filius), hat für Paulus nichts zu bedeuten, kaum für seine ersten Leser.

zu Tage. A. u. St. ist auf jene Präexistenz gar nicht reflektiert. Nur seine Erweckung von den Toten[1] wird erwähnt, in einer Formel, die offenbar analog zu *ἐκ τῶν οὐρανῶν* steht (P. redet überhaupt meist von der Auferweckung als einer Gottestat Gal 1 1, Röm 4 25. 10 9 u. ö.), und mit der Absicht zu zeigen wie der, der schon einmal auf Erden war und am Kreuze starb (dies Centrum paulinischer Predigt bleibt hier im Hintergrunde), vom Himmel her erwartet werden kann. Denn darin unterscheidet sich ja die christliche Messiaserwartung von der jüdischen, daß sie einer bekannten geschichtlichen Person gilt, deren Namen Jesus P. hier ausdeutend auf die Rettung bei dem Endgericht bezieht; vgl. die Deutung bei Mt 1 21 *αὐτὸς σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ*: was dort im kirchlichen Sinne auf die Rettung von den Sündenschulden und -folgen bezogen wird, ist hier noch rein eschatologisch gefaßt. *ῥύεσθαι* ist mit *σώζειν* synonym (vgl. Phl 3 20), nur daß dieses mehr positiv Heil schaffen, jenes mehr negativ erretten bedeutet, vgl. II 3 2. II Kor 1 10. Mt 6 13, W. Wagner, ZnW 1905, 205 ff.; es ist nicht nötig, das part. hier substantivisch gebraucht sein zu lassen; auch so muß das zeitlos charakterisierende part. praes. sachlich auf die Zukunft bezogen werden, nicht auf die im Tode vollbrachte Erlösung (das wäre *ῥυσάμενος* eripuit Ambst.) noch auf die dauernde Fürbitte (Röm 8 34. Hbr 7 25), sondern auf das Eintreten im Endgericht. Wo Mt 1 21 sagt *τὸν λαὸν αὐτοῦ*, sagt P. ganz im gleichen Sinne *ἡμᾶς* (d. h. alle Christen) und für *ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν* steht hier *ἐκ τῆς ὀργῆς* ein[2]. *ὀργή* (s. zu 2 16) bezeichnet (ohne hierauf beschränkt zu sein) den sich im Endgericht entladenden Zorn Gottes über alles Sündige, nicht den Affekt in Gott, sondern dessen Effekt, den Zorneseifer, der einem verzehrenden Feuer nicht nur gleicht, sondern in Form eines solchen alles widergöttliche vernichtet (vgl. I Kor 3 13f.). So entspricht *ὀργή* dem synopt. Begriff der *κρίσις* Mt 12 41f. = Lk 11 31f., Mt 11 22f. = Lk 10 12f. Mt 12 36 (Wernle [2]126). Wirkung dieser *ὀργή* ist die *ἀπώλεια* (Röm 9 22), Gegensatz *σωτηρία* I Th 5 9. Jede andere Fassung von *ὀργή* (unter Berufung auf Röm 1 18. Joh 3 36) wird hier durch den ausdrücklichen Zusatz *τῆς ἐρχομένης* ausgeschlossen, was, mit *τῆς μελλούσης* Mt 3 7. Lk 3 7 gleichbedeutend, solenner Ausdruck ist, technisch wie *ἡμέρα ὀργῆς* von dem Tage des Endgerichts (Röm 2 5. Off 6 17), worauf *ἔρχεται* Kol 3 6. Eph 5 6 (vgl. Off 11 18) hinweist. Jesus erscheint also hier als der Erretter vor dem Gotteszorn in dem (nahe) bevorstehenden Endgericht; er errettet seine Gläubigen. Das muß ein wichtiger und sicher ein sehr wirksamer Ton in der paulinischen Missionspredigt gewesen sein: über die schon im Judentum

---

1. Statt *εκ των νεκρων* ℵBDGLP .. Freer MS (vgl. Kol 1 18) lesen ACK ... ϛ *εκ νεκρων*, vgl. Röm 4 24. 6 4. 9. 13. 7 4. 8 11. 10 7. 9. 11 15. I Kor 15 12. Gal 1 1 (Eph 1 20. II Tim 2 8); die gleiche Variante Kol 2 12 BDG 17 ... ϛ : ℵACKLP wird also wohl umgekehrt zu entscheiden sein!

2. Für *εκ* ℵB AP 17 73 (vgl. Röm 7 24. II Kor 1 10. Kol. 1 13. II Tim 3 11. 4 17) haben DG CKL ... ϛ *απο* (lat. ab); vgl. Mt 6 13. Röm 15 31. II Th 3 2. *ἐκ* malt mehr die umklammernde Gewalt, *ἀπό* die drohende Gefahr; beide Präpositionen werden oft vertauscht; vgl. Apg 12 25. 16 40. 27 34. Gal 1 4. Phl 4 22; B. Weiß, TU XIV 3, 58; Blaß 40, 2.

strittige Frage, ob das Weltgericht von Gott selbst oder von dem Messias abgehalten wird (vgl. Schürer[3] II 533 f. 551 f., Bousset, Rel. d. Jud.[2] 294 ff.), ist damit direkt nichts ausgesagt: wenn Paulus auch Röm 2 16. 3 6 Gott als Richter bezeichnet, so denkt er doch Christus dabei aktiv beteiligt I Th 2 19 so gut wie die Christen I Kor 6 2; das *ῥύεσθαι* geht über Fürsprache entschieden hinaus; eher entspricht es dem souveränen Akt des Richters, der jede Anklage niederschlagend den Beklagten unter die Richter aufnimmt (etwa wie im J. 52 Ummidius Quadratus den Felix nach Tacitus ann. XII, 54).

Daß diese höchst eigenartigen Wendungen, die eine Summe christlichen Bekenntnisses in nuce darstellen, von P. nicht ad hoc gebildet, sondern einer geläufigen Formel entlehnt wären (A. Seeberg, Katechismus des Urchristentums), ist an sich möglich, aber nicht zu beweisen, und bei der Freiheit, mit der P. sich in all solchen Fällen bewegt, wenig wahrscheinlich.

1 2—10 **Der Eingangsabschnitt** hat vielfache Bedeutung: er liefert nicht nur wichtige Züge zu dem Bilde der Thessalonichergemeinde (s. Einl. S. 12); er sagt auch, was Paulus an einer Gemeinde besonders schätzt: es ist 1) äußerlich ein praktisch tüchtiges bewährtes Christentum, wie es in Glaubensarbeit, Liebesmühen und Hoffnungsgeduld umschrieben wird v. 3, — dem dienen v. 6—8 zur Illustration: freudige Annahme und Ausbreitung des Evangeliums; 2) innerlich ein monotheistischer Gottesglaube im Unterschied von heidnischer Idololatrie, sich kundgebend in freudigem Gottesdienst (= Tun des Willens Gottes) und gespannter Jesuserwartung.

Auch für die Missionspredigt des Paulus ist dieser Abschnitt eine der wichtigsten Quellen (s. den Exkurs). Es kennzeichnet die paulinische Frömmigkeit, daß er den Erfolg seiner Predigt durchaus bei Gott sucht, dabei aber doch die psychologischen Faktoren, die eigne Freudigkeit, nicht übersieht. Die altkirchliche Exegese glaubte die wunderbaren Erfolge der apostolischen Mission nicht ohne Wunder verstehen zu können und hat auch in unserm Abschnitt überall Hindeutungen auf solche gefunden[1]. So gewiß nun Paulus an Wunder glaubt und sich selbst Wunder zutraut, so wenig redet er doch davon: in unserem Abschnitt garnicht. Das ist ein starker Gegenbeweis gegen die einseitig enthusiastische Auffassung bei neuesten Exegeten.

Endlich ist dieser Abschnitt ein vortreffliches Spezimen für die Art des Apostels, sich und seine Gedanken zu geben; ein Spezimen, an dem sich gute und falsche Exegese scheidet: falsch ist es, wenn man alle Worte daraufhin prüft, was der Apostel damit lehren wolle, wozu er anleiten wolle. Als ob Paulus nur schriebe, um zu dozieren, zu erziehen! Lernen kann man sehr viel aus allem was er sagt, aber am meisten grade aus dem, wobei er an lehren und unterweisen nicht gedacht hat, sondern einfach seinen Mund aufgetan, sein Herz weit gemacht hat vor seiner Gemeinde (II Kor 6 11). Mag der Prediger eifrig von Paulus lernen, so viel er kann, um seiner Gemeinde eindringlich zu predigen: der Exeget muß klar sehen, was P. hat lehrhaft sagen wollen, was er nur im Drang seines Herzens ausgesprochen hat.

1. Zu 1 5 *δυνάμει*: Theodor Mops: *οὐκ εἴπομεν μόνον, ἀλλὰ καὶ θαύματα ἐπεδειξάμεθα*; Theodoret *τὴν ἀλήθειαν τῶν λόγων διὰ τῶν θαυμάτων ἐδείξαμεν.*

Exkurs: Die paulinische Missionspredigt.

Der Abschnitt I 1 2—10 ist darum so wichtig, weil er eine der wenigen Stellen ist, an denen sich Paulus über den Inhalt seiner Missionspredigt ausspricht: wir lernen daran ein doppeltes: 1) Paulus muß in den neugegründeten Gemeinden von vielem geredet haben, was wir aus den Briefen kaum erkennen. Was setzt ein Begriff wie *ἐκλογή* I 1 4 nicht alles voraus? Und doch rechnet Paulus offenbar auf volles Verständis. — 2) Andrerseits hat er offenbar in der Missionspredigt vieles, was in den Briefen im Vordergrund steht, nicht oder wenig behandelt, z. B. die ganze Gesetzesfrage, die im judaistischen Kampf eine so große Rolle spielt, die Lehre von der Rechtfertigung, von Geist und Fleisch. Man hat, weil diese in Thess. ganz fehlen, die Thess.-Briefe teils Paulus abgesprochen (konsequente Tübinger, s. S. 31), teils darin eine eigne ältere Stufe des Paulinismus erkennen wollen (V. Lechler, B. Weiß, A. Sabatier, A. Immer; dagegen Usteri S. 8, Holtzmann II 6). All dies wird hinfällig, sobald man sich den Zweck der Briefe und die nahe Beziehung zu der ersten Missionspredigt klar macht.

Bei dieser muß hiernach eine Auseinandersetzung mit dem Götzendienst, von der sonst in den Briefen des Apostels wenig zu spüren ist (vgl. I Kor 8 4. 12 2. Gal 4 9. Röm 1 23ff.), im Vordergrund gestanden haben. Gewiß nicht in der aufklärerischen Art gewisser jüdischer Propagandisten, die sich über die Torheit des Götzendienstes lustig machen oder die Mythen der Dichter — oft mit Argumenten heidnischer Philosophen — verspotten. Paulus hat nichts mit der Sibylle, aber auch nichts mit Tatian und seinen Schulfreunden gemein: er predigt Bekehrung zu Gott, dem lebendigen und wahrhaftigen: weg von den Götzen! Wie er das ausgeführt hat, darüber versagen die Quellen und keine Phantasie kann das ergänzen.

Es scheint doch, daß Paulus (außer in Athen) auf Anknüpfung an das monotheistische Ahnen der Heidenwelt und auf Beweise verzichtet hat: rein thetisch stellte er seine Botschaft von Gottes in Jesu Christo dargebotener Gnade vor die Menschen hin, dessen gewiß, daß diese Botschaft von selbst Glauben, Glauben an die Gnade Gottes, aber damit doch auch Glauben an den Gott, von dem sie ausging, erwecken müsse. War auch damals unleugbar eine monotheistische Tendenz innerhalb des Heidentums vorhanden, so blieb sie doch auf enge Kreise beschränkt und kam nicht über ein blasses Gedankengebilde des Einen Göttlichen in oder neben den vielen Göttern, auf theoretische Identifikation der verschiedenen Göttergestalten hinaus: während hier der kräftig persönliche Gott des Judentums, aufs neue verlebendigt im Evangelium, vor die aufhorchenden Heiden trat. Vielleicht hat Paulus, als ein echter Jude, von der Selbstoffenbarung Gottes in Israels Geschichte (Röm 9 4f.), von den Propheten des ATs geredet, als deren Ziel Jesus Christus erschien; seltener hat er, unter hellenistischem Einfluß, von der Gottesoffenbarung in der Natur, d. h. der Schöpfung, gesprochen (Röm 1 19f.). Sicher hat er immer wieder rasch auf Jesus Christus hingelenkt und zwar vornehmlich auf Tod und Auferstehung (I 4 14. I Kor 15 3ff.). Dabei hat er diese ganz einfach als Offenbarungen der Gnade Gottes, als Beweise der Liebe Christi, als das Mittel unserer Erlösung und Versöhnung dargestellt, alle tieferen Aufschlüsse seiner Gnosis über den göttlichen Heilsplan, die Bedeutung für die Engelwelt u. s. f. der späteren Unterweisung der Fortgeschritteneren vorbehaltend (I Kor 2 6ff.). Den Ausgangspunkt hat gewiß oft seine eigne Erfahrung, das wunderbare Erlebnis, durch das er der Verfolger ein Apostel dieses Jesus Christus wurde, gebildet (I Kor 15 8ff. Gal 1 13ff. Phl 3 4ff.).

Aber die Predigt hat nicht nur rückwärts gewiesen auf Geschehenes; Paulus hat den Blick zugleich vorwärts gelenkt auf die noch ausstehende Heilsvollendung der Zukunft. Diese Doppelseitigkeit, wie sie schon in Jesu Reich Gottes-Botschaft gegeben war, zieht sich auch durch die ganze Verkündigung des Paulus hin. Bald tritt mehr der gegenwärtige Heilsbesitz (Gerechtigkeit, Friede u. s. f.), bald mehr die Heilserwartung für die Zukunft hervor. In der Auseinandersetzung mit dem judaistischen Nomismus legt Paulus das größte Gewicht auf jene. In Thessalonich scheint er diese besonders betont zu haben. Es kann nicht nur an der Stimmung der Gemeinde liegen, daß in

I Th davon soviel die Rede ist (1 10. 2 12. 19f. 3 13. 4 13–18. 5 1–11. 23f.); auch aus der momentanen Stimmung des Apostels erklärt es sich nicht: er muß sich bewußt gewesen sein, diesen Punkt in Thessalonich mit besonderem Nachdruck geltend gemacht zu haben, und grade das fand guten Boden; neben dem Glauben an Gott steht die Erwartung des Herrn Jesus als Hauptkennzeichen des Christentums in Thessalonich.

Gewiß hat Joh. Müller Recht, wenn er behauptet, daß die Missionspredigt zunächst rein religiös war: Heilsbotschaft (*εὐαγγέλιον*), anknüpfend an Heilstaten Gottes (Kreuz, Auferstehung Jesu), sich vertiefend in Gottes ewigen Heilsratschluß zur Garantie der Heilsgewißheit (Erwählung). Aber es ist einseitig, die sittliche Wendung in dieser Missionspredigt ganz abzuleugnen oder abzuschwächen; der Gottesglaube geht sofort über in Gottesdienst, vgl. 2 12. 4 1ff. Mag man logisch die Heilsbotschaft und die sittliche Erziehung der Gemeinde trennen können, faktisch gehen sie in eins. Dabei ist zu beachten, daß Paulus dies ethische Moment mit dem Gottesglauben verbindet, nicht mit der Christuserwartung. Es ist ihm der selbstverständliche Ausfluß des gegenwärtigen Heilsbesitzes (vgl. Gal 5 16ff.), nicht wie im rabbinischen Judentum die verdienstliche Leistung im Hinblick auf die zukünftige Belohnung. Das ist der Grundzug, der nicht ausschließt, daß Paulus gelegentlich seine Ermahnungen durch das Motiv der künftigen Seligkeit unterstützt.

Weizsäcker, JprTh 1876, 2 ff.; Ap. ZA[2] 95 ff.; R. A. Lipsius, Pauli Missionsverfahren 1885 (Glauben und Wissen 1897, 182 ff.); G. Stosch, Paulus als Typus der evangelischen Mission, Allg. Miss.-Zeitschr. 1896; C. Clemen, NKZ VII 1896, 143 ff.; E. Medley, A conception of Christ suggested to an heathen inquirer by Pauls earliest extant writings, a study in I Thess. Expos. 1896, 359–370; Joh. Müller, Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden, 1898, I bes. 79 ff.; P. Wernle, Paulus als Missionar 1899, [2]1909; H. Weinel, Paulus als kirchlicher Organisator 1899; E. Grafe, Der Apostel Paulus und sein Evangelium Chr. Welt 1900, 26, 51; v. Dobschütz, Urchristl. Gemeinden 11 ff.; F. Trautzsch, Die mündliche Verkündigung des Apostels Paulus (Progr. Franckenberg) 1903; E. J. Bosworth, St. Pauls Methods of evangelisation, Bibl. World 1904, 22, 416 ff.; P. Müller, Die missionarische Tätigkeit des Apostels Paulus in Thessalonich (Festschr. f. Warneck) 1904; P. Wohlenberg, Paulus das Ideal eines Missionars 1904; Munzinger, Paulus in Korinth 1907.

I 2 1–13 **Paulus' Verhalten in Thessalonich:** Während sich die dankbare Erinnerung an das christliche Verhalten der Thessalonicher erst in 2 13c–16 fortsetzt, schiebt Paulus hier zunächst eine Schilderung seines eignen Verhaltens in Thess. ein: in 2 Teilen a) sein Verhalten als Missionar 1–9; b) als Erzieher der Gläubigen 10–13. Der scheinbare Parallelismus des Eingangs zu 1 4 und 1 9 hat Auberlen und Bornemann veranlaßt, hier ein drittes Zeugnis für den Christenstand der Thess. zu suchen: zu dem Bewußtsein des Apostels und der Kunde der Christen in Macedonien und Achaia trete das Bewußtsein der Thess. selbst. Aber dieser Gedanke bestimmt höchstens die Form. Inhaltlich schweift der Gedanke zu etwas ganz anderem über: nicht von dem Christenstand der Thess., sondern von dem Auftreten des Apostels ist die Rede. Es ist die Ausführung zu 1 5, wo Paulus sein Auftreten als Voraussetzung des Verhaltens der Thess. genannt hatte; dies trifft auf 1 9 nicht zu, darum kann 1 9 nicht als leitende Disposition zu 2 1–12. 13–16 gelten (Lünem., Schmiedel); andrerseits ist es Künstelei aus 1 5 eine dreiteilige Disposition zu 2 1–12 gewinnen zu wollen: *ἐν δυνάμει* 2 1, *ἐν πν. ἁγ.* 2 2, *ἐν πληρ.* 2 3–12 (Hfm.). Daß ein Gedankengang, der Paulus im Sinne liegt, sich schon im voraus geltend macht, wie hier 2 1–13 schon in

1 5. 9 anklingt, ist nur natürlich und hat seine Parallelen in Phl 2 1ff. vorbereitet in 1 27; I Kor 6 12ff. vorbereitet in 3 16f. Darum hat man noch kein Recht schon 1 2—10 als apologetisch zu fassen oder gar den Abschnitt bei 2 1 zu leugnen (Spitta). Ebensowenig darf man 2 1—16 zusammenfassen wollen: gemeinsame Erinnerungen der Theſſ. und des P. bezüglich ihrer gegenseitigen Stellung zu einander (Bornem., der dann doch bei 2 12 scharf teilt). Das *αὐτοὶ γὰρ οἴδατε* 2 1 hat, wie die wiederholte Berufung auf das Wissen der Leser in diesem Abschnitt 2 2. 5. 9. 10. 11 zeigt, apologetische Bedeutung (s. den Exkurs nach 2 13).

2 1—9 Paulus' Auftreten als Missionar. Der Gedanke schreitet von dem Eintreffen in Theſſ. 2 1. 2 durch eine allgemeine Charakteristik seiner Missionspraxis 3. 4 fort zu einer konkreten Schilderung seines Verhaltens in Theſſ. 5—9, jedesmal erst negativ, dann positiv ausführend (vgl. Bornem. 79).

2 1 Von seinem Auftreten will Paulus jetzt reden; aber er beruft sich dafür auf das Wissen seiner Leser (zu *αὐτοί* s. Blaß 48, 11), mit der Anrede den neuen Gedanken hervorhebend, Aufmerksamkeit und günstige Beurteilung heischend (s. zu 1 4). Wenn er dabei ein verbindendes *γὰρ* braucht, so darf man dessen begründenden Charakter nicht pressen: Berechtigung die Erkürung der Leser zum Gegenstand der Danksagung zu machen (Hfm., der also bis auf 1 2. 4 zurückgreift!) oder Begründung des *ἀπαγγέλλουσι* 1 9 bezw. von dessen Inhalt 1 9b. c (Lünem., Schmiedel, B. Weiß). *γὰρ* steht oft nur erläuternd = ja, doch (Hartung, Partikellehre I 463ff.). So erläutert Paulus hier 1 5 (Bengel, Wohlenb.), wo er sich ja schon auf das Wissen der Leser berufen hatte. In *ἡμῶν* tritt die Mehrzahl, wenn überhaupt an eine solche gedacht war, immer mehr zurück: wie sicher 2 7 (deW.) und 2 10f., so denkt P. wohl auch hier schon nur an sich selbst (s. Exkurs nach 1 3). Von seiner *εἴσοδος* (vgl. 1 9) redet Paulus (Vorausnahme des Subj. des Aussagesatzes als Obj. des Hauptverbums, wie klaſſ. s. Kühner-Gerth 600, 4): das kann hier keinesfalls den Erfolg bezeichnen (Hfm.), sondern nur das Wirken, zunächst speziell die Ankunft, wie *τὴν*[1] *πρὸς ὑμᾶς* sicherstellt, was allerdings „bei euch" heißen kann (s. zu 3 4), im Zusammenhang aber besser mit „zu euch" übersetzt wird; denn P. greift auf die vor seiner Ankunft in Theſſ. liegenden Erfahrungen zurück. Von diesem „Einzug" wissen die Leser, „daß er nicht nichtig gewesen ist" (*γέγονεν* perf., nicht aor. wie 1 5. 9, im Hinblick auf den dadurch hergestellten dauernden Zustand, Wohlenb.). *κενή*, nicht *ματαία* vergeblich, erfolglos, vanus latt., sondern inhaltleer, nichtig, inanis, auch vacuus latt.[2], läßt an die inhaltsleere pompa vieler damaliger Wanderprediger denken (Calvin); demgegenüber war das Auftreten des Apostels tatkräftig, *ἐν δυνάμει* 1 5 (P. Schmidt); sie kamen nicht mit leeren Händen (B. Weiß); Wettstein vergleicht Jes. 55 11. Das hat nichts zu tun mit dem Inhalt des Evangeliums als der den leeren Mythen entgegengesetzt sei 2 3. 4 (Oecumenius), es steht auch zunächst nicht in Gegensatz zu betrügerischem

1. Dies wiederholte *την* < nur GF mit latt.; nötig wäre es nicht, s. zu 1 1.
2. Vgl. Trench-Werner 111f. Etwas anderes ist *εἰς κενόν* 3 5. Gal 2 2. Phl 2 16, was allerdings „vergeblich" bedeutet (Hfm.).

Auftreten 2₃ (Grotius), zu eitler Ehrsucht und Geldgier 2₅f. (Rosenmüller), zu nichtstuerischem bequemen Leben 2₉ (Koppe), sondern findet seinen Inhalt in dem unmittelbar folgenden *λαλῆσαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ.*

2₂ Nicht inhaltsleer war sein Einzug, sondern Großes hatte er den Thess. zu bringen: das Evangelium Gottes. Das ist, wie auch 2₄ zeigt, der Hauptgedanke, den Paulus hier in einem selbständigen, nicht mehr von *οἴδατε ὅτι* abhängigen Satz[1] als positive Ausführung zu der negativen v. ₁ bringt. Aber er gibt diesem Gedanken noch Farbe, indem er ihn subjektiv wendend von seiner Freudigkeit spricht, das Evangelium Gottes zu predigen; und diese Freudigkeit hebt er hervor durch den Kontrast seiner unmittelbar vorangehenden schmerzlichen Erfahrungen. Diese ganze Gedankengruppe aber ordnet sich ihm nicht so logisch, sondern chronologisch: ausgehend von den Erfahrungen in Philippi schreitet er weiter zu seinem Entschluß trotzdem freudig zu predigen und kommt so zu seiner Predigt in Thess. Über die Vorgänge in Philippi, öffentliche Auspeitschung und Einkerkerung des Paulus und Silvanus (Timotheus scheint unbeteiligt) s. Apg 16₁₆₋₄₀, auch Phl 1₃₀; Einleit. I, S. 9. *προ-παθόντες* (im NT nur hier, Herodot VII 11, Thukyd. III 67, 5) stellt nur das zeitliche Verhältnis dieser Vorgänge zu dem Auftreten in Thess. sicher (ante multa passi frei Ambst.); *ὑβρισθέντες* (Mt 22₆. Lk 18₃₂. Apg 14₅) hebt das ungerechte, gewaltsame und ehrenrührige daran hervor (vgl. Demosth. adv. Conon., bes. § 41). P. hat diese schmerzlichen und entehrenden Erfahrungen den Christen Thess. nicht vorenthalten: *καθὼς οἴδατε.* Dieser Zusatz ist veranlaßt weder durch lebendiges Sichzurückversetzen in jene Zeit (Lünem.) noch durch Bezugnahme auf gemeinsame Erkenntnisse und Erfahrungen (Bornem.), sondern hat, wenn überhaupt, apologetische Bedeutung: es charakterisiert Paulus' Auftreten als Missionar, daß er seine früheren Leiden nicht verschwiegen hat; es kennzeichnet ihn und sein Amt, daß sein Wirken dadurch nicht gehemmt wurde. Neben der zeitlichen haben die Part. hier sichtlich konzessive Bedeutung: „trotz der vorangegangenen drückenden Erfahrungen" — der innere Gewinn grade aus den Leiden und Verfolgungen (Theodoret) steht auf einem andern Blatt. Es gehörte ein Entschluß dazu, wieder anzufangen, ein „Freudigkeit gewinnen" (Calvin), „Mut schöpfen" (Weizs.); *ἐπαρρησιασάμεθα* aor., nicht freudig sein (Luther)[2]; *παρρησιάζεσθαι* oft bei Philo und Plutarch (abs. = frei heraus reden), LXX selten, im NT nur Apg (abs., oder mit part., oder als part. bei Verben des Redens) und Eph 6₂₀ (abs., kaum m. Inf. zu verbinden Hfm.), nur hier m. Inf. *λαλῆσαι* verbunden nach Analogie von *τολμᾶν* (Blaß 69, 4), bezeichnet hier nicht „freimütig reden", sondern „Freimut haben oder finden zu reden"; es kommt nicht zunächst auf eine Charakteristik des *λαλῆσαι* an; *ἐπαρρησ.* hat

1. Das zeigt schon das *καθὼς οἴδατε*; 1₅.₆ steht es anders (geg. Wohlenb). Vor *ἀλλὰ* ist also stark zu interpunktieren (B. Weiß). Das *καὶ* nach *ἀλλὰ* in ς wird nur von Minusk. und d e gedeckt; es ist auch bedeutungslos, denn weder Steigerung noch Korrelation der beiden Partizipien kann beabsichtigt sein.

2. fiduciam habuimus d e vg., fiducialiter egimus Theod., libere l confidenter egimus g, exerta libertate usi sumus Ambst.

den Ton (deW.). Der Gegensatz προπαθόντες .. ἐπαρρησ. findet seinen Ausgleich in ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν, das enge mit ἐπαρρησ. zu verbinden ist: wie es nach solchen Erfahrungen zu solchem Entschluß der Freudigkeit kommen konnte, erklärt sich nur aus dem Verhältnis des Apostels zu Gott: nicht im Gefühl eigner Tüchtigkeit faßte er Mut, sondern „in seinem Gott", d. h. sofern er in Gott lebt und in ihm die Quelle seiner Kraft hat[1]. Das Pron. ἡμῶν hebt wie Röm 1 8. I Kor 1 4. Phl 1 3. 4 19. Phm 4 die Innigkeit des Verhältnisses hervor (Lünem.), ohne Gegensatz zu fremden Göttern (Bornem., Wohlenb.)[2]. So kommt nun P. endlich zu dem eigentlichen Inhalt seines Auftretens, der hier als Wirkung (nicht Ziel oder Inhalt) des ἐπαρρησιασάμεθα (Bornem.) erscheint: λαλῆσαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ (gen. auct. s. zu 1 5. 8), neben ἐν τῷ θεῷ nachdrücklich wiederholt: Gott der Urheber des Evang., der sie mit dessen Verkündigung beauftragt hat, gibt auch den rechten Mut dazu. Statt des geläufigeren λαλῆσαι ὑμῖν sagt P. hier λαλῆσαι πρὸς ὑμᾶς (Apg 3 22. 4 1. 8 26 u. ö.) entsprechend der εἴσοδος ἡ πρὸς ὑμᾶς (vgl. 2 9 ἐκηρύξαμεν εἰς ὑμᾶς); er beschreibt damit den Missionsanfang, wo beide Teile sich noch fern und fremd gegenüberstanden (anders 2 10). Wenn P. zu diesem λαλῆσαι endlich beifügt ἐν πολλῷ ἀγῶνι, so legt das vorausgehende es allerdings sehr nahe, dabei im Sinne äußeren Kampfes mit Widerwärtigkeiten an Leiden aller Art zu denken, an die Fortsetzung der Erfahrungen aus Philippi in Thess. (Bornem.), Gefahren (Chrys.), äußere Anfechtung (Schmiedel), erschwerende Umstände (Hfm.), jüdische Verdächtigung und Verfolgung (P. Schmidt, B. Weiß), „gegen allen Widerstand" (Stage). Aber ἀγών ist nicht πόλεμος, es ist Wettkampf, Wettstreit (II Tim 4 7 in Verbindung mit dem Bilde des Wettlaufs, I Tim 6 12 mit dem Gedanken des Siegespreises), daher auch innerer Wetteifer. So braucht Paulus es Kol 2 1, ebenso ἀγωνίζομαι I Kor 9 25. Kol 1 29. 4 12 (Röm 15 30) offenbar mit Bezug auf eifriges Gebetsringen; ebenso kann es Phl 1 30 verstanden werden, der einzigen paulinischen Stelle, die eine Beziehung auf äußere Leiden zuließe (auch hier aber führt συναθλεῖν 27 auf Wettkampf, πτύρεσθαι vielleicht auf das Bild des Wagenrennens)[3]. Der Zusatz soll also nicht die Hindernisse markieren (auf solche nur eben hinzuweisen lag hier, zu Beginn des Missionswerkes, wenig Anlaß vor; auf die Verfolgungen, die es später bedrohten, kommt P.

1. Anders ist Eph 6 20 ἐν αὐτῷ, das auf das Evangelium bezogen, nicht die Quelle der Freudigkeit, sondern das Gebiet bezeichnet, in dem diese sich bewährt; anders auch Apg 14 3, wo ein spezielles Tun des Herrn als Grund freudigen Bekennens erscheint.

2. Wenn Bornem. jene Parallelen ablehnt, übersieht er, daß ἡμῶν doch auch a. u. St. nur auf Paulus (und seine Helfer), nicht auf die Leser geht. Überhaupt aber wollen paulinische Äußerungen nicht so aus der Rücksicht auf die Leser, sondern aus dem eignen frommen Empfinden des Paulus verstanden sein, aus dem bei ihm so stark ausgeprägten Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit von Gott.

3. Joh 18 36 „kämpfen, streiten gegen" hat mit Paulus nichts zu tun. Lk 13 24 heißt es „sich eifrig bemühen", ebenso I Clem 35 4. Acta Phil 54 p. 23 16 B; I Clem 2 4 ist es Gebetsringen. Was der „Rechtsstreit" mit u. St. zu tun hat, sagt Wohlenb. nicht. Die Latt. übersetzen agon Theod., certamen d e Ambst, sollicitudo Hier. vg.; dazu Pelag. non negligenter nec transitorie. Auch Marc Aurel ες εαυτον X 36 stellt ὑπὲρ ὧν ἠγωνισάμην, ηὐξάμην, ἐφρόντισα zusammen.

noch 214ff. zu sprechen), sondern die Freudigkeit noch kräftiger zum Ausdruck bringen.

Exkurs: Das Evangelium; Gottes Evangelium, mein Evangelium das Evangelium von Christus: alle diese Wendungen braucht P. durcheinander. Schon *τὸ εὐαγγέλιον* ist bei ihm durchaus technisch, ebenso *εὐαγγελίζεσθαι* (nur I 36 findet sich dies von einer freudigen Botschaft sonstiger Art): es ist die Predigt, die P. zu bringen hat, was er sonst auch sein *κήρυγμα* nennt (I Kor 121. 24. 1514. Röm 1625), oder seinen *λόγος* II Kor 118. Den terminus hat P. bereits überkommen von der Urgemeinde, gleichviel welches aram. Wort Jesus und die ersten Jünger dafür brauchten; aber auch den Griechen war *εὐαγγέλιον* in besonderem religiösen Sinne: Botschaft von dem Heilbringer, nicht fremd (s. über die Augustusinschrift von Priene Harnack, Christl. Welt 1899, 51; 1900, 2 = Reden und Aufsätze I 301ff.; A. Dieterich, *εὐαγγελιστής* ZnW I 336f.; P. Wendland, ZnW V 1904, 335ff., hellen.-röm. Kultur 101f.; Deißmann, Licht vom Osten 266ff.). Ebenso ist *ὁ λόγος*, was P. zuweilen st. *τὸ εὐαγγέλιον* braucht, ein technisch-sakraler Ausdruck: vgl. die *ἱεροὶ λόγοι* des Aristides, dazu O. Weinreich, Antike Heilungswunder 105, 112ff; Dieterich, Mithrasliturgie 29. 88. 15. Wenn P. dasselbe auch als *κήρυγμα* und *μαρτύριον* bezeichnet, so folgt er auch darin wohl einem verbreiteten religiösen Sprachgebrauch: *κήρυγμα* stellt die Predigt mehr unter den Gesichtspunkt des laut in alle Welt erschallenden Heroldsrufs, Missionspredigt, *μαρτύριον* unter den persönlicher Bezeugung.

τὸ εὐαγγέλιον genügt für P. und seine Leser, sowohl wenn er den Inhalt I Kor 151. II Kor 114. Gal 16. 11. 22. 5. 14. Röm 116. 1128. Kol 15. 23. Phl 127b, wie wenn er seine Tätigkeit damit bezeichnen will I 24. I Kor 415. 914. 18. 23. II Kor 818. Gal 27. Röm 11. 1016. Phm 13. Phl 15. 7. 12. 16. 222. 43. 15. In beiden Fällen aber kann er *τὸ εὐαγγ. μου* (*ἡμῶν*) sagen, sofern er das menschliche Subjekt des Verkündigens, der Träger der Botschaft (Apostel) ist; vgl. 15. II 214. II Kor 43, *μου* Röm 216. 1625. A. u. St. aber sagt P. mit Nachdruck *τὸ εὐαγγ. τοῦ θεοῦ* (in I Th 2 gleich dreimal 22. 8. 9, sonst Röm 11. 1516. II Kor 117), wobei der gen. auct. die Hoheit, Kraft, Verantwortlichkeit des Evangeliums hervorhebt. Öfter braucht P. noch *τὸ εὐαγγ. τοῦ Χριστοῦ*: 32. I Kor 912. II Kor 212. 913. 1014. Gal 17. Röm 19. 1519. Phl 127a, wobei die Exegeten streiten, ob auch ein gen. auct. oder ein gen. obj. gemeint sei. Für letzteres spricht 1) die Analogie von *εὐαγγ. τῆς δόξης τοῦ Χρ.* II Kor 44. I Tim 111 (*τῆς σωτηρίας* Eph 113, *τῆς εἰρήνης* Eph 615); 2) die Formel *εὐαγγελίζεσθαι τὸν Χριστόν* (Gal 116) ganz wie *κηρύσσειν Χριστόν* (I Kor 123. 1512. Phl 115) gebraucht; 3) die Korrespondenz mit *πίστις Χριστοῦ*, was als gen. obj. durch Gal 216 gesichert ist; 4) daß P. neben dem gen. auct. *θεοῦ* den Inhalt mit *περί* gibt: Röm 11f.; 5) Röm 1519 bestimmt sich nicht nach 18, wo Christus Subj., sondern nach 20, wo es logisches Objekt ist; 6) Röm 19 ist in *τῷ θεῷ ᾧ λατρεύω* ebenso wie I Th 31 in *συνεργὸς τοῦ θεοῦ* schon ein Auctor evangelii genannt.

Genau so verhalten sich *ὁ λόγος* I Th 16. Gal 66. Kol 43; *ὁ λόγος μου* I Kor 24, *ἡμῶν* II Kor 118; *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* I 213. I Kor 1436. II Kor 217. 42. Kol 125 Phl 114 (II Tim 29); *ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ* Kol 316 (*τοῦ σταυροῦ* I Kor 118, *τῆς καταλλαγῆς* II Kor 519, *τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου* Kol 15); bei *λόγος τοῦ κυρίου* I 18. II 31 aber kann man in der Tat schwanken, ob hier Christus als Objekt gemeint ist, oder ob nicht alttestamentliche Diktion vorliegt im Sinne von *λόγος τοῦ θεοῦ*. Ebenso hat *μαρτύριον* den gen. subj. *ἡμῶν* II 110, auct. *τοῦ θεοῦ* I Kor 21, obj. *τοῦ Χριστοῦ* I Kor 16 (*τοῦ κυρίου* II Tim 18) bei sich.

Vgl. Feine, Jesus Christus und Paulus 18f.; F. Spitta, Z. Gesch. u. Lit. des Urchristentums III 1, 8; Cremer s. v. *εὐαγγέλιον*; Milligan 141–4.

23. 4 Gottes Evangelium als Inhalt seiner Botschaft, das Sein in Gott als Quelle der Kraft und Freudigkeit seines Auftretens: das war der Grundton in v. 1. 2. Dies (nicht speziell den großen Eifer) erläutert P. nun, indem er auf seine göttliche Bestallung und sein Bewußtsein der Verantwortung

vor Gott hinweist. Aber wieder beginnt er mit Negation: andere Gedanken über Ursprung und Art seiner Verkündigung abweisend. Die Präsentia (im 1. Glied ist nach dem 2. *ἐστιν* oder *γίνεται* zu ergänzen, nicht *ἦν* Schmiedel, *ἐγένετο* Weizs., *γέγονε* Luther; zu der bei Paulus häufigen Auslassung der Kopula s. Blaß 30, 3) zeigen, daß der Ausführung prinzipielle Bedeutung zukommt[1]: es ist eine Charakteristik seiner Predigtweise überhaupt, nicht nur seines Auftretens in Thess. Schon darum wird man *γάρ* hier wieder nur erläuternd fassen: begründend müßte es sich direkt auf *ἐπαρρησ. ἐν τῷ θεῷ ἡμ.* beziehen; von einer in der Lauterkeit der Gesinnung gegebenen Bürgschaft für Gottes Schutz (Olsh.) steht hier nichts. Das *λαλῆσαι τὸ εὐαγγ.* nimmt P. mit *ἡ παράκλησις ἡμῶν*[2] auf; das ist hier natürlich nicht passivisch wie II Kor 1 3 eine dem Apostel gewordene Tröstung, sondern nom. actionis = *τὸ παρακαλεῖν*[3]; es umfaßt beides, trösten und mahnen (s. 2 12. 4 18. 5 1. 14; Apg 13 15 *λόγος παρακλήσεως* erbauliche Ansprache, Hbr 13 22 Trost- und Mahnschreiben; vgl. Apg 4 36) und bezeichnet treffend das Evangelium nach seiner verheißenden und fordernden Seite, wie es sich an Gemüt und Wille wendet (Hfm.). Auf die Missionspredigt angewandt ist es „gewinnender Zuspruch“ (*ἡ πρὸς τὸ πιστεῦσαι προτροπή* Euth. Zig., eindringlich Bornem., erwecklich Wohlenb.), ähnlich dem *πείθειν* II Kor 5 11. Gal 1 10. Zunächst gibt P. die negative Charakteristik in 3 nicht ganz gleichartigen Präpositionalwendungen, die er nicht durch *οὔτε* koordiniert (so v. 5), sondern mit *οὐκ . . οὐδέ . . οὐδέ* verbindet (vgl. Mk 13 32. Mt 27 36. Joh 1 13. 25), was vielleicht eine Steigerung ausdrückt (Blaß 77, 10)[4]. Es sind nicht verschiedene Urteile, die auf mehrere Kategorien von Gegnern zurückgeführt werden müßten (P. Schmidt), sondern nur reiche Ausführung des einen Urteils „Goët“ nach verschiedenen Seiten hin (s. Einl. 1 S. 1 – 6 und den Exkurs n. 2 13). Die Missionspredigt hat ihre Quelle nicht in Irrtum, irrigen menschlichen Meinungen, wie die, für die so mancher Philosoph Propaganda macht; erst recht nicht in sittlich unreinem Wesen der Missionare, wie die nur aus Habgier fließenden Darbietungen so vieler Wanderlehrer und Goëten – als Gegensatz ist schon hier ins Auge zu fassen: in Gott, dessen Offenbarung die reine Wahrheit ist, in dessen Dienst es nur volle Uneigennützigkeit gibt. Die Parallele in v. 5, wo in der analogen Trias dem *ἐκ πλάνης* hier *ἐν λόγῳ κολακίας* zu entsprechen schien (doch s. u.), hat es den Exegeten nahegelegt, bei *πλάνη* an schwindlerische Verführung, Betrug zu denken (fallacia Ambst., impostura Erasm., Calv.); aber dies subj. Moment folgt erst im 2. und 3. Gliede. P. denkt hier zunächst an obj. Irrtum (error vg Theod., irrige religiöse Meinung Schmiedel, schwärmerischer Irrwahn P. Schmidt, Schwärmerei

---

1. Das verkennt die Konjektur Bentley's, für die auch Baljon eintritt: in v. 4 *ἐλαλοῦμεν* zu lesen.

2. *υμων* in min. 4 ist nur Schreibfehler.

3. exhortatio latt.; doctrina Theod. = *διδασκαλία* Thdrt., Chrys., bezeichnend für die Auffassung dieser Exegeten.

4. *ουκ . . ουτε . . ουτε* glättet Thdrt., *ουκ . . ουδε . . ουτε* ς KLD[c] Chrys. Dam.; non . . neque . . neque latt. – LXX hat zuweilen gehäuftes *οὐδέ* ohne Absicht der Steigerung (= אֵין), 3. B. Hos 3 4. 4 1; vgl. auch Plutarch de amore prol. 4 (III 286 B).

Bornem.), dessen Verbreiter natürlich auch die andern mit hineinzieht. Auch hierfür gilt im Sinne des P., was Hfm. für *πλάνη* im NT überhaupt feststellt: daß es immer als sündliche Irrung erscheint (II 2 11. Eph 4 14): der Irrtum der Menschen ist ihre Schuld (Röm 1 18ff.). Dazu stellt P. *ἀκαθαρσία* (LXX meist für טמא u. deriv., auch tropisch für sittliches wie in d. Profangraec.), was hier das ganze sittliche Gebiet umfaßt (vgl. 4 7) und eher auf *πλεονεξία* v. 5 (Ewald, Olsh.), als etwa auf das geschlechtliche zu beziehen ist[1]. Als Gegensatz zu *ἐκ πλάνης* kann man das von Gott betraut sein, zu *ἐξ ἀκαθαρσίας* das von Gott erprobt sein v. 4 fassen. P. gewinnt eine Trias durch den Zusatz *οὐδὲ ἐν*[2] *δόλῳ*, was schon durch die andere Präposition sich jenen beiden gegenüber selbständig zeigt: es handelt sich jetzt nicht mehr um die Quelle, sondern um die Art seines Zuspruchs, modus agendi Calvin (nicht gradezu *δόλος* als *συνεργός* der apostolischen Wirksamkeit, Theodoret): auch bei rechter Erkenntnis und Lehre, auch bei lauteren Motiven kann die Verkündigung so geschehen, daß sie sich als *δόλος* (LXX meist für מִרְמָה, dolum latt.) Hinterlist, Betrug herausstellt: vgl. II Kor 12 16; als Gegensatz schwebt dem Apostel hierbei nicht mehr die göttliche Autorität, sondern die menschliche Verantwortlichkeit vor (v. 4); v. 5 entspricht *ἐν λόγῳ κολακείας* (nicht die *πλεονεξία* Wohlenb.).

2 4 Hat P. so alles Böse, was man von seiner Predigt denken könnte, abgelehnt, so gibt er nun dem eignen Bewußtsein sehr feierlich Ausdruck: dabei bringt er, wie schon angedeutet, zu jedem der 3 abgelehnten Urteile einen Gegensatz, ohne das formal irgendwie hervortreten zu lassen[3]. Den Gegensatz zu menschlichem Irrtum, menschlicher Unlauterkeit und Hinterlist bildet Gott, dessen Offenbarung im Evangelium die Wahrheit selbst ist, der sich dafür rechte, lautere Werkzeuge aussucht und deren Verhalten fortgesetzt prüft. Dessen ist sich aber Paulus stets bewußt und handelt danach (vgl. II Kor 2 17 *ὡς ἐκ θεοῦ κατέναντι θεοῦ ἐν Χρ. λαλοῦμεν*). So kommt es zu dem feierlichen Doppelton: Gott — wir. Nicht auf Gott, sondern auf des Apostels Art zu reden kommt es an: *οὕτω λαλοῦμεν* hat den Hauptton. Aber wie diese näher dargelegt wird als Bewußtsein der Verantwortlichkeit vor Gott, so wird sie zunächst mit *καθώς* begründet auf die göttliche Betrauung mit dem Evangelium, und diese setzt eine göttliche Erprobung der sittlichen Haltung des Missionars voraus. Von dieser als dem zeitlich ersten geht Paulus wiederum aus. Daß dabei seine sittliche Qualität als ein Hauptfaktor erscheint, ganz in Gegensatz zu seiner Grundanschauung, vgl. Röm 9 11f., darüber hat sich P. keine Gedanken gemacht: wenn man einen zu einem Amt, zum Missionsdienst auswählt, so prüft man seine Qualifikation. In diesem Bilde stellt P. Gottes Tun ihm selbst gegenüber dar. *δοκιμάζειν* (LXX = בחן, nicht oft, häufig b. Paulus) heißt zunächst prüfen (so v. 4b), dann

---

1. Bentleys Konjektur für *ἀκαθαρσίας*: *ἀν̄ρεσκιας* = *ἀνθρωπαρεσκίας* ist überflüssig (vgl. Baljon, Theol. Studiën 1888, 188) und geht von falschen Voraussetzungen über Kürzung aus, s. L. Traube, Nomina sacra 1908.

2. Theod. lat., der auch *ἐκ* mit ex (vg d e g) übersetzt, hat hier für in dolo konformierend ex dolo.

3. Hfm. verkennt das, wenn er in v. 4 den Gegensatz nur zu *ἐν δόλῳ* findet.

aber auch durch Prüfung für gut befinden, erproben, dagegen nicht würdigen (Weizs., Schmiedel), weder für würdig befinden, noch für würdig nehmen (Hfm.), für würdig erachten (Bornem., der es gradezu = *ἀξιοῦν* setzt[1]). Das sind alles Versuche, die paulinische Äußerung mit der Tatsache in Einklang zu bringen, daß P. vor seiner Bekehrung und Berufung zum Apostolat Christenverfolger und des Missionsdienstes unwürdig war, wie er es selbst sonst beurteilt (Gal 1 11ff., I Kor 15 8ff.); man braucht auch nicht die etwas andersartige Selbstbeurteilung Phl 3 6 herbeizuziehen. Die Exegese hat nicht die Aufgabe, die Gedanken des Apostels zurechtzurücken; sie soll das Gesagte verstehen. Und dies *καθὼς ἐδοκίμασεν* will, wie alle derartigen Äußerungen des Paulus, als Rückschluß aus Gottes Tun verstanden sein: hat Gott einen mit dem Evangelium betraut, so muß er ihn wohl tüchtig dazu (bewährt Luther) gefunden haben, ohne daß solch göttliches Urteil sich vor Menschenaugen unmittelbar rechtfertigen müßte. Resultat der *δοκιμασία* ist *πιστευθῆναι* (zu Inf. s. Röm 1 28, Blaß 69, 4); *πιστ.* m. Acc. obj. Röm. 3 2. I Kor 9 17. Gal 2 7. I Tim 1 11. Tit 1 3, als pass. zu *πιστεύειν τινί τι* Lk 16 11; Blaß 34, 6; 54, 3; zur Sache vgl. I Tim 1 12[2]. *εὐαγγέλιον* hier wie 1 5 nom. act. Das Bewußtsein von Gott betraut, weil brauchbar erfunden zu sein, gibt P. seine *παρρησία* v. 2; hier aber kommt es ihm auf etwas anderes an: er findet darin zugleich die Norm für sein Verhalten bei der Mission (*λαλοῦμεν*, nach v. 2 zu erg. *τὸ εὐαγγ.*, steht abs. vgl. 2 16. II Kor 2 17. 4 13 für das ganze der Missionswirksamkeit): *οὕτως* weist zunächst rückwärts auf *καθώς* demgemäß daß (Schmiedel, Bornem.; Weizs.'s da ist trotz des begründenden Charakters nicht glücklich), aber es wird durch *οὐχ ὡς* (parallel zu *καθώς*) wieder aufgenommen und näher erläutert nach Seite des Verantwortlichkeitsbewußtseins vor Gott, wiederum erst negativ, dann positiv, nicht vergleichend „wie solche die", sondern in begründender Charakteristik „als solche die" Bornem., Blaß 74, 6. Die Auflösung: „nicht so wie wir reden würden wenn wir" macht für das positive Gegenstück eine umständliche Ergänzung nötig. P. lehnt hier jede aus Eigennutz stammende Rücksicht auf Menschenurteil ab. *ἀρέσκειν* (klass. und LXX meist obj. gefallen, steht hier wie im NT oft (immer b. Paulus) in medialem Sinn: „sich gefällig zeigen, zu Gefallen sein, leben" vgl. Gal 1 10; minder gut ist die verbreitete Übersetzung „zu gefallen suchen"; Hfm. betont mit Recht, daß es etwas mehr ist als ein bloßes de conatu. *ἀνθρώποις* artikellos irgend welchen Menschen; *θεῷ*[3] auch artikellos: es gibt nur den einen (s. Exkurs zu 1 1). Diesen Gott charakterisiert P. mit Worten aus Jer 11 20[4] als den Herzenskündiger, den

1. Keinesfalls ist es nur Bescheidenheitsformel: *ἔδοξεν αὐτῷ καὶ ἐδοκίμασε πιστεῦσαι ἡμῖν* Thdrt. (ähnlich Cat. Oxon.) in dem Bestreben, von Gott die Notwendigkeit einer Prüfung *ἐρεύνη* fernzuhalten.

2. Deißmann, Licht vom Osten 273, vergleicht den Titel des kaiserlichen Sekretärs: ab epistulis graecis *ὁ τὰς ἑλληνικὰς ἐπιστολὰε πράττειν πεπιστευμένος* ς; — wozu?

3. *τω θεω* in ς AKL ℵcDcG Chrys. ist Stilbesserung wegen des folgenden Artikels.

4. Für *δοκιμάζων* haben LXX Jer 17 10. Ps 7 10. I Chron 28 9. 29 17 *ἐτάζων*, Paulus selbst Röm 8 27 *ἐραυνῶν*; Hühn, mess. Weiss. II 199, 60 zu Lk 16 15. 153 zu Röm 8 27.

man nicht täuschen kann, wie bei dem *ἀνθρώποις ἀρήσκειν* so oft geschieht; ein Wortspiel mit *δεδοκιμάσμεθα* (Bornem.) ist kaum beabsichtigt. „Unsere Herzen" sagt P. und meint damit sich als einen in der Kategorie, sei es der Missionare, sei es der Christen, sei es der Menschen überhaupt — so vieldeutig unbestimmt und doch so klar ist der Ausdruck.

2 5. 6 Die in v. 3f. prinzipiell ausgesprochenen Grundsätze missionarischen Verhaltens erläutert und bestätigt[1] Paulus an seinem den Lesern bekannten Verhalten in Thess. in deutlicher Anlehnung an 1 5 (*ἐγενήθημεν ἐν λόγῳ, καθὼς οἴδατε* — weniger entsprechen *δόξα* und *δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι* dem *ἐν δυνάμει* dort). Wenn er „nicht jemals" *οὐ γάρ ποτε* sagt, so ist das in seiner Allgemeinheit noch bedingt durch den prinzipiellen Gedanken von v. 4, durch *καθὼς οἴδατε* freilich beschränkt auf die Zeit des Wirkens in Thess. Wieder beginnt er mit einer Negierung 5f., um das Positive 7f. mit *ἀλλὰ* darauf folgen zu lassen; wieder bildet er die erste triadisch, indem er dem ihm sehr geläufigen *ἐγενήθημεν*[2], aus dem man vielleicht semitisches Sprachempfinden, aber sonst nicht zuviel („neutrale, fast passivische Wendung, welche den Eindruck des Selbstlobes . . erheblich mildert" Bornem.) heraushören darf, drei ganz verschiedenartige Näherbestimmungen gibt: eine präpositionale, eine dativische[3] und eine partizipiale. Schon das hätte davor warnen sollen zwischen dieser und der Trias in v. 3 eine genaue Korrespondenz herausfinden zu wollen[4]; *ἐν λόγῳ κολακείας*[5] entspricht schon formal eher *ἐν δόλῳ* als *ἐκ πλάνης*, aber auch sachlich, zumal wenn wir *πλάνη* richtig in objektivem Sinn faßten. *δόλος* und *κολακία* aber sind innerlich verwandt: LXX geben חלק schmeicheln u. deriv. gern mit *δολοῦν, δολιοῦν, δόλιος, δολιότης* wieder; dies nebst *πρὸς χάριν* ersetzt ihnen die Wortgruppe *κόλαξ, κολακία, κολακεύω* (nur dies 3mal bei LXX), die abgesehen von u. St. auch dem NT ganz fehlt; z. Sache vgl. I Kor 1 4. Gal 4 17. *λόγος κολακίας* ist gen. char.: eine Rede, mit der man schmeichelt, von der Art daß sie schmeichelt; die ältere Deutung „im Gerede der Schmeichelei" so daß man uns Schmeichelei vorwarf, verkennt die subj. Wendung des paulin. *γίνεσθαι ἐν*; *ἐν λόγῳ* aber als Hebraismus = בדבר zu fassen, was auf *ἐν κολακίᾳ* hinauskommt, ist gegen die Art paulinischer Sprache, vgl. I Kor 1 17f. 2 1. 4f. Dagegen ist

---

1. Bornem. sieht in 5f. den Erkenntnisgrund für 3f., in 3f. den Realgrund für 1f., weil er *γάρ* durchaus begründend fassen zu müssen meint.

2. Dies ist deutsch schwer wiederzugeben: auftreten scheint mir besser als umgehen mit (P. Schmidt); ungeschickt übersetzt Weizs. es dreimal verschieden.

3. *εν* vor *προφασει* (ς Tisch., Nestle, Weiß, Textkr. 105 m. d. meisten) läßt Hort m. Bℵc 17 39 47 Clem. Alex., Bas., Antioch., Dam. aus (Bornem. ist zweifelhaft). Den Dat. instr. ohne *ἐν*, der *ἐξ ἀκαθαρσίας* besser entspricht, befürwortet auch die Ungleichartigkeit des Genetivverhältnisses. Zusatz zur Konformierung ist wahrscheinlicher als Auslassung.

4. Daß *ἀκαθαρσία* mit *προφ. πλεον., δόλος* m. *λόγος κολακ.* korrespondieren, haben Ewald, P. Schmidt schon richtig gesehen; als 3. Paar will P. Schmidt *πλάνη* und *πιστευθῆναι* v. 4 fassen; daran ist etwas richtiges, nur enthält v. 4 eine eigne mit v. 3 korrespondierende Trias. Falsch zieht Hfm. v. 4 zu *δόλος*. Wohlenb. nimmt *λόγος κολακ.* als parallel zu *πλάνη* und *ἀκαθαρσία, πλεον.* zu *δόλος*.

5. Die besten Zeugen schwanken zwischen *κολακιας* und *-ειας*, vgl. W.-Schm. 5, 13 c, Blaß 3, 1. 2. 5.

προφάσει πλεονεξίας gen. subj.: die Habgier (dies bedeutet *πλ.* bei Paulus, nicht wie oft bei LXX Gewinn) nimmt etwas (hier das Evangelium) zum Vorwand, um dadurch sich selbst zu bereichern[1]. Diese Deutung ist klar und einfach, während die andere sprachlich mögliche in occasione avaritiae (latt.) den Hauptgedanken nicht zur Geltung bringt und andere Bedeutungen für *πρόφασις* wie Anklage oder Schein sich nicht belegen lassen. Der Verschiedenartigkeit beider Wendungen trägt auch der doppelte Zusatz Rechnung: bei der in ihrer Art leicht erkennbaren Schmeichelrede beruft sich Paulus auf das Wissen der Thess., bei der sich hinter einem Vorwand verbergenden Habgier auf Gott den Herzenskündiger. Gott als Zeugen anzurufen, war den Juden sehr geläufig (I Sam 12 5. Hiob 16 19; vgl. zu Mt 5 33. 23 16ff.); auch Paulus tut es oft (2 10. Röm 1 9. Phl 1 8. II Kor 1 23), aber mit Ausnahme von Gal 1 20 nur, wo es sich um Innerliches handelt, was vor Menschenaugen verborgen ist. — 2 6 Als 3. Glied tritt, mit dem 1. in v. 3 *πλάνη* kaum zu verbinden (Ewald), neben die grobe Form der Selbstsucht als Habgier der Ehrgeiz. Welche Rolle dieser im damaligen Leben spielte, ist bekannt (s. Einl. S. 5); so erklärt sich die Ausführlichkeit, mit der Paulus diesen Punkt behandelt; er benutzt die Gelegenheit, seine apostolische Würde herauszustreichen und schafft dadurch einen wirksamen Kontrast. Nur das bei Menschen Ehre suchen lehnt er übrigens ab, wie nur das Menschen zu gefallen sein v. 4: Gott will er gefallen, bei Gott sucht er Ehre 2 19f. (vgl. Joh 5 41ff.). Er verstärkt jenes aber durch ein untergeordnetes *οὔτε . . οὔτε* (Blaß 77, 10) zu: von Menschen überhaupt nicht (ähnlich dem *ποτέ* übergehend ins prinzipielle, vgl. v. 4). Bei *ἄλλων*[2] denken die meisten Exegeten an Christen außerhalb Thessalonichs (die *αὐτοί* 1 8f.), wenige an Nichtchristen in Thess., am besten beläßt man es in seiner Allgemeinheit. *ἀπό*[3] st. *ἐκ* dient nur zur Abwechslung, ohne Wechsel der Bedeutung. Mit Recht will Theodoret *ζητοῦντες* betont wissen: P. **sucht** keine Ehre; wird sie ihm dennoch zu teil, was nur natürlich und notwendig ist, so hebt das die Intention nicht auf. Das Nichtsuchen bedeutet den Verzicht auf ein Recht, wie P. weiterhin feststellt, mit einer konzessiven Partizipialkonstruktion, die klass. ein *καίπερ* gefordert hätte (Blaß 74, 2). Nur weil man den Zusammenhang mit dem vorausgehenden mißverstand, hat man für das part. eine Kausalbedeutung herausgepreßt (Wohlenb.) oder damit einen neuen Satz beginnen lassen (Vulg. Clem.), was entweder zu der Härte führt *ἀλλὰ* als Nachsatz zu dem konzessiven Part. zu fassen (Koppe, Weizs., im lat. weniger hart: quum possemus in pondere esse . . . facti tamen sumus Calvin[4]) oder nötigt *ἀλλὰ* bis *ἐν ὑμῖν* zu parenthesieren Hfm. *δυνάμενοι* (part. praes. W.-Schm. 14, 17, Blaß 23 2) ist in der Temporalbedeutung von dem verb. fin. verhältnismäßig unabhängig (Blaß 58, 4; 74, 3). Es muß also nicht dem

1. Sonst findet sich grade *ἐν προφάσει* oft mit gen. epexeg., z. B. *τελῶν* unter dem Vorwand von Steuern Josephus arch. XVI 170.

2. C* scheint *αλλων τινων* zu bieten: Stilverbesserung; *αφ ημων* in A ist nur verschrieben.

3. *απ αλλων* ℵBAC al, *απο αλλων* DGLP al, vgl. W.-Schm. 5, 8.

4. Clem. Al. I 101 10 Stäh. läßt *αλλα* fort, das er doch II 62 bezeugt.

ἐγενήθημεν entsprechend praeterital übersetzt werden „da wir doch hätten gewichtig auftreten können" Bornem. u. d. meisten, als beziehe es sich nur auf die damalige Zeit: vielmehr nimmt es wieder die Wendung ins prinzipielle (ποτέ . . ἀπ' ἄλλων), um freilich in 7[b] gleich auf das damalige Auftreten überzugehen. Nicht für seine Person, aber für sein Amt (ὡς in unserer Eigenschaft als), für den, dessen Beauftragter er ist, kann P. Autorität in Anspruch nehmen, und er tut es gelegentlich, wenn die Sache es fordert, vgl. II Kor 10. 11. Gal 1 1ff. Röm 1 1ff. ἀπόστολος ist der Gesandte mit selbständigem Auftrag (im Unterschied von ἄγγελος dem Boten), im altchristlichen Sprachgebrauch der Missionar. Preßt man den Plural, so sind hier auch Silvanus und Timotheus als Apostel bezeichnet, was an sich durchaus möglich ist (s. oben S. 58 1). Aber P. denkt bei dem Plural doch nur an sich selbst[1]. Daß ein Apostel Christi[2] das Anrecht hat, autoritativ aufzutreten, braucht P. den Lesern so wenig zu beweisen, wie daß er selbst ein solcher ist: sein Apostolat war nicht angezweifelt und ebenso wenig die einzigartige Autorität dieser Stellung. Dieser gibt P. Ausdruck mit dem etwas auffallenden ἐν βάρει εἶναι, das 2 Deutungen zuläßt[3]. Wegen ἐπιβαρῆσαι v. 9 denken sehr viele schon hier an zur Last sein, beschwerlich fallen, oneri esse und verstehen darunter Geldforderungen im Zusammenhang mit dem Apostelanspruch auf Lebensunterhalt (Theodor u. a.); man ist dann aber genötigt, es über v. 6[a] hinweg mit προφάσει πλεονεξίας zu verbinden, was ebenso gekünstelt ist, wie das Bild hier gesucht wäre (anders v. 9); auch vermißte man das Objekt ὑμῖν. Der Zusammenhang sowohl mit v. 6, den Bornem. ohne Grund lockert, als mit v. 7f. fordert hier die durch den sonstigen Sprachgebrauch βάρος = gravitas, auctoritas[4] garantierte Bedeutung in Gewicht, in Ansehen sein, in pondere esse Erasm., Calvin u. d. meisten Neueren. Diese geht dann allerdings über in die andere: das Ansehen geltend machen, die Autorität hervorkehren, sei es durch herrischen Ton (streng sein), sei es in drückenden Forderungen (διὰ τὸ βάρος ἢ τὴν ὑπερήφειαν Ps.-Dikaearch descr. Graec. I 12 [geogr. gr. min. I 102] von fürstlichen Gesandten), sodaß jene erste Bedeutung als Unterteil einbegriffen sein kann. Auf dies geltendmachen hat P. verzichtet, nicht auf die Autorität an sich; er hält auf prinzipielle Anerkennung der Apostelansprüche, auch wo er selbst sich deren begibt (I Kor 9. II Kor 11 7ff.).

---

1. Il suffit de lire I Thess 2 pour se rendre compte de l'accent individuel qui y règne, H. Monnier, l'apostolat 34.

2. Zu Χριστός s. d. Exkurs nach 1 1: mag es für die ersten Leser einen volleren Klang gehabt haben als für uns, die wir darin nur einen Eigennamen sehen, es ist nicht = Messias; vollends das altdeutsche „Gottkönig" oder „Himmelskönig" (Bornem.) trägt fremdes ein. Die Konsequenz aus der falschen Deutung = Messias zieht Weizs., wenn er hier ein Auftreten in der Synagoge als Apostel des Christus in Abrede gestellt sieht (Ap. ZA² 93).

3. Ganz aus der Bahn geht ein 3. Vorschlag bei Lipsius, StKr 1854, 912, die Wendung passivisch zu nehmen: in Last, Bedrängnis sein = obwohl wir als Christi Apostel Verfolgungen und Drangsale der Menschen mit Gleichmut ertragen konnten. Das wäre bei Paulus ἐν θλίψει εἶναι und die Hauptsache, das ὑπομένειν, fehlte!

4. Beispiele bei Wesseling [1746] zu Diodor Sic. IV 61 und Suidas s. v.; ἐν βάρει = ἐν τιμῇ εἶναι Chrys.

27. 8 In dieser Doppelbedeutung von *ἐν βάρει εἶναι* liegt nun die natürliche Erklärung für den weiteren Gedankengang, die Disposition der folgenden Sätze: P. stellt erst sein Verhalten in Gegensatz zu herrischem Gebahren 7f., dann als Verzicht auf drückende Forderungen dar 9[1]. Diese auf einen Begriff aufgebaute Gedankenverkettung, die ganz im Stil des Paulus ist, hat die Auslegung meist verkannt, indem sie durch die formale Analogie von v. 3f. verleitet, in dem *ἀλλά* v. 7 irgendwie das positive Gegenstück zu der Trias in 5f. aufzuweisen suchte. Aber P. stellt hier die positive Ausführung nicht der negativen Trias, nicht einmal deren letztem Gliede, sondern lediglich der diesem angefügten Bemerkung *δυνάμενοι κτλ.* gegenüber. Was er von seinem Auftreten in v. 7f. sagt, bildet weder zu der Schmeichelrede, noch zu der Habgier (darauf kommt erst v. 9), noch zu der Ehrsucht einen inneren Gegensatz[2], sondern nur zu dem Gewichtigauftreten. Das ist das relativ Richtige an der doch sicher nicht beabsichtigten Lostrennung des *δυνάμενοι* von dem vorausgehenden; es bestimmt allein das folgende. *ἀλλά*[3] steht in Gegensatz zu der aus dem konzessiven Part. herauszuhörenden Negation: obwohl wir konnten, sind wir nicht gewichtig aufgetreten. Man braucht also nicht mit Nein zu übersetzen, als beginne ein Neues (P. Schmidt). Als liege das *ἐγενήθημεν* v. 5, an dem freilich schon genug Gewicht hängt, bereits ganz außerhalb seines Gesichtskreises, wiederholt Paulus es hier (was er im Unterschied von Johannes sonst gewöhnlich nicht tut); statt *ἐν ὑμῖν* 1 5 sagt er hier *ἐν μέσῳ*[4] *ὑμῶν*, was neben der lokalen Bedeutung: Auftreten in Thess. auch die Beziehung zu den Lesern (vgl. *πρὸς ὑμᾶς* 2 1) zum Ausdruck bringt: es verbindet sich schon der Stellung nach mehr mit *ἤπιοι* als mit dem Verbum: statt über ihnen zu stehen, stellt er sich — als *ἤπιος* — mitten unter sie (Chrys.). *ἤπιοι* — die andere LA *νήπιοι*[5] paßt ganz einfach nicht in den Zusammenhang — wieder ein gewählter Ausdruck (im NT nur noch II Tim 2 24, opp. *μάχεσθαι*) ist milde, besonders von Vater, Fürst, Richter

---

1. Über v. 9 darf man nicht hinausgehen: P. Schmidt läßt 7—12 als Ganzes den in 1—6 zurückgewiesenen Vorwürfen entgegengestellt sein; Bornem. findet in 5—12 nach dem negativen 5f. 3 positive Abschnitte: allgemein die liebevolle Art 7f., speziell die opferwillige Durchführung 9, dann die eindringlichen seelsorgerlichen Bemühungen als Beweis eignen rechten sittlich-religiösen Verhaltens 10ff. — eine Disposition, die allein schon beweist, daß 10ff. nicht mehr zu 7—9 gehört.

2. Nach Wohlenb. soll *ὡς ἐὰν — ὁμειρ. ὑμ.* dem *λόγος κολακείας, ηὐδοκοῦμεν — ἐγεν.*, wozu v. 9 nur Ausführung wäre, den folgenden beiden Gliedern entsprechen, eine Konstruktion, die schon an dem asyndetischen *ηὐδοκ.* scheitert. Calvin findet in *ὡς ἐὰν* das Gegenstück zu Ruhm- und Gewinnsucht.

3. *αλλα* vor *εγεν.* nur in ℵB, vgl. zu 1 8 (S. 75 1) — s. S. 91 4.

4. *εμμεσω* AC 17 vgl. B. Weiß, Textkritik der Apok. 69, 105 2; Blaß 3, 12; W.-Schm. 5, 7f. 25; Helbing 17.

5. *ηπιοι* lesen Treg., Tisch., WHa.R., Nestle, Weiß, Bornem. allerdings nur mit jüngeren Hdschr. A 17 KLP ℵ^{c}C^{b}D^c min. plur., aber auch syrr. sah Clem., Orig., Patr. *νηπιοι* Lachm., Hort, Wohlenb. mit ℵ*BC*D*GF min. latt. (parvuli), boh., Orig., Cyrill, Ephr. Aber so gut es auch bezeugt ist, scheint dies doch nur uralter Schreibfehler zu sein, entstanden aus Verdoppelung des *ν* von *ἐγενήθημεν*. Paulus behandelt, wie so oft, die Leser als *νήπιοι*, nicht sich selbst, so geistreich auch Orig. in Mt XV 7 dies zu rechtfertigen sucht: *παραπλήσιος τροφῷ θαλπούσῃ τὸ ἑαυτῆς παιδίον καὶ λαλούσῃ λόγους ὡς παιδίον διὰ τὸ παιδίον*, was sich Pelagius, Augustin in Ev. Joh. tract. 7 (MSL 35, 1449) und neuerdings Wohlenb. aneignen.

gebraucht im Verhältnis zu Kind, Untertan, Angeklagtem (vgl. *πατὴρ δ' ὣς ἤπιος ἦεν* Homer Od. *β* 47, Il. *Ω* 770; Herodot III 89; Herodian II 4; Aristid. rhet. I p. 45, Pausan. Eliac. II 18), der richtige Gegensatz zu *ἐν βάρει εἶναι*; man kann übersetzen linde (Weizs.), zutraulich P. Schmidt, liebreich Schmiedel, mitis d e Cyp. Aug. Ambst. Calvin, mansuetus vg Amb. Hier., humilis Hier., lenis Luc. Brug., quietus Theod.

Hier ist entgegen der auch in der Verseinteilung festgelegten exegetischen Tradition, die schon in א durch Absatz markiert ist, ein Kolon zu setzen und dann der Vergleichssatz als Vordersatz des einheitlichen Bildes zu fassen (P. Schmidt, Bornem., B. Weiß), wogegen weder das Asyndeton noch das Ungenaue des Vergleiches spricht (Schmiedel); jenes zeigt vielmehr, daß hier die Illustration zu *ἤπιοι ἐγεν.* folgt (s. zu v. 9); ein viel unnatürlicheres Asyndeton schafft Wohlenb., wenn er, *ὡς ἐὰν* eng mit dem vorigen verbindend, auch *οὕτως ὁμειρόμενοι ὑμῶν* noch dazu zieht, sodaß *εὐδοκοῦμεν* einen neuen Satz beginnt (wobei obendrein *ὡς* eine doppelte Relation erhält). Der Vergleich aber ist von P. so streng als möglich durchgeführt: man beachte das bei P. sonst nicht häufige *ἑαυτῆς . . ἑαυτῶν* (dies für *ἡμῶν αὐτῶν* s. W.-Schm. 22, 10a, Blaß 13, 1). *ὡς ἐὰν*[1] (Mk 4₂₆ ς, den Konj.[2] verlangend, Blaß 26, 4; 65, 7) vergleicht einen bestimmten Einzelfall, ein Tun, was nicht immer geschieht: das Hätscheln der Kinder durch die Mutter. Diese, wie sie ihre Kinder selber stillt (Theod., Weizs., Schmiedel, Bornem.) nicht die Amme (Chrys., Luther) versteht P. hier unter *τροφός*[3]; das deutet er durch *τὰ ἑαυτῆς τέκνα* an, wo nur Pedanterie den Sing. erwarten kann (Orig., Schmiedel); es sind eigne, nicht anvertraute Kinder, also ist das höchste Maß liebevoller Fürsorge natürlich. P. spricht vom *θάλπειν* (Eph 5₂₉), wärmen, ursprünglich von der auf den Eiern oder den Jungen sitzenden Henne (Dt 22₆), dann bildlich von jeder derartigen Pflege gebraucht[4]; es ist nicht nur herzen in Worten, was in Gegensatz zur Schmeichelrede stände (Wohlenb.), sondern hätscheln, hegen und pflegen; es vereinigt in sich *ἠπιότης* und *κηδεμονία* (Theodoret). An die Milch des Evangeliums als Gegenstück zur Muttermilch ist dabei kaum gedacht. Vergleicht man I Kor 3₂ „mit Milch tränken" (was von säugen verschieden ist), so zeigt der Unterschied der Bilder, wie fein P. die verschiedenen Entwicklungsstufen des Christentums in Thess. und in Korinth, dort wenige Monate, hier reichlich 2 Jahre nach der Bekehrung, zu charakterisieren weiß (vgl. v. Dobschütz, Urchristliche Gemeinden 62, 67). Das Bild der Mutter ist P., wenn auch nicht so geläufig wie das des Vaters (s. z. 2₁₁) durchaus nicht fremd: Gal 4₁₉ ist es das Gebären, hier das Pflegen des kleinen Kindes. P. will in diesem Bilde die selbst hingebende fürsorgende

---

1. *ως εαν* m. BCD*GPא^c Orig., Chrys., Cyr., Dam.: *ως αν* ς c. א*AKLD^c Clem., Orig., Eus. Thdrt., Dam.

2. *θαλπει* KLP al Dam. kann itacistischer Fehler sein; foveat latt.

3. Wenn der Lexikograph Ammonius unterscheidet: *τίτθη· ἡ μαστὸν παρέχουσα* und *τροφὸς καὶ τιθηνός· ἡ τὴν ἄλλην ἐπιμέλειαν ποιοῦσα τοῦ παιδὸς καὶ μετὰ τὸν ἀπογαλακτισμόν*, so weist doch der übliche Sprachgebrauch auf die Stillung – und die übrige Pflege des Säuglings.

4. *θάλπω· θερμαίνω, παραμυθοῦμαι* Hesych.

Liebe zur Darstellung bringen[1]; das zeigt er, indem er dem zusammenfassenden [2_{8}] *οὕτως* beifügt *ὁμειρόμενοι*[2] *ὑμῶν*, ein nur noch in LXX Job 3_{21} ABS und Symm Ps 62 [63]$_{2}$, für חכה harren, erwarten, כמה schmachten, nachgewiesenes Wort, das mit *ἱμείρεσθαι* verwandt und gleichbedeutend: sehnen, innige Zuneigung zu bezeichnen scheint; daß es ein aus der Kinderstube genommenes Kosewort sei, wird Wohlenb. schwerlich belegen können. Wie die nährende Mutter in inniger Liebe den Säugling nicht nur an der eignen Brust stillt, sondern ihm ihr ganzes Herz zuwendet und ihn damit zum Ebenbilde ihrer selbst gestalten möchte, so hat auch P. den Thess. geben wollen nicht nur was er hatte, das Evangelium, sondern auch was er war (P. Schmidt), sich selbst. Auf letzterem liegt der Nachdruck: es ist das im Bilde dargestellte; ersteres ist nur ein- und vorgeschoben in demütiger Hintanstellung der eignen Person hinter die Sache, vgl. 2_{9} (Bornem.). *ηὐδοκοῦμεν*, auch bei der Schreibung *εὐδοκοῦμεν*[3] als imperf. zu fassen (s. über das Augment W.-Schm. 12, 5b, Blaß 15, 4), schildert die damalige Stimmung; wie der Aor. 3_{1}. Röm 15_{26} den freiwilligen Entschluß, so bezeichnet das Imperf. wie das Präs. (II Kor 5_{8}) die dauernde Geneigtheit. *μεταδοῦναι* ist so geben, daß man selbst es behält, der andere es aber auch hat oder beide Anteil daran haben; das gilt von dem ihm anvertrauten (2_{4}) Evangelium Gottes (2_{2}), aber auch von *τὰς ἑαυτῶν ψυχάς*, u. zw. nicht nur zeugmatisch, sodaß aus dem nur zu *εὐαγγ.* gehörigen *μεταδοῦναι* zu *ψυχάς* ein *δοῦναι, παραδοῦναι* zu ergänzen wäre (Lünem.). P. redet hier also nicht von aufopfernder Hingabe des eignen Lebens zu gunsten der Thess. = *παραδιδόναι τὰς ψυχάς* Apg 15_{26}, *τιθέναι τὴν ψυχήν* Joh 10_{11}. I Joh 3_{16} u. ö., vgl. Röm 16_{4}. II Kor 12_{15}. Chrys. empfindet richtig, daß dann zur Bezeichnung des Irrealis ein *ὡς ἐνῆν* oder ähnl. zu ergänzen wäre (vgl. Gal 4_{15}); Calvin übersetzt voluissemus; Hfm. mutet P. eine arge Übertreibung zu, wenn er „das Leben hingeben" in der sich selbst

1. Calvin sieht in der aufopferungsfreudigen Liebe erst den 2. Vergleichspunkt; den 1. sucht er in dem Gegensatz zu Ruhm- und Gewinnsucht.

2. *ομειρομενοι* ist a. u. St. weitaus am besten bezeugt (*ομιρομενοι* Freer MS), leider erlauben die Kollationen nicht zu sagen, ob *ὀμ-* oder *ὁμ-* (so z. B. B[3]); sogar bei den Ausgaben von ℵCDG ist auf Akzente und Spiritus nicht geachtet; *ἱμειρόμενοι* ς nur mit Min. und einigen Vätertexten (u. a. dem offenbar von Basil. reg. beeinflußten Theod. Stud. ep. II 134. 150), latt. desiderantes. Nabers Konjektur *οὐ φειδόμενοι ἡμῶν* ohne uns selbst zu schonen (Mnemos. 1881, 200; auch Baljon, Theol. Studiën 1888, 188 f.) ist geistreich, aber überflüssig. Ebenso schwankt der Text Job 3_{21} B[3]R *ἱμείρεσθαι*, Ps. 62_{2} einige Texte des Symm. *ἱμειρ.*, was sicher Ps 41 [42]$_{2}$ steht. — *ὁμείρεσθαι· ἐπιθυμεῖν* erklärt Hesych; so wird regelmäßig *ἱμείρεσθαι* erklärt, s. Belege bei Wettstein. *ἱμειρόμεθα καὶ ποθοῦμεν* Theodoret; *οὕτως ὑμῖν προσδεδέμεθα* Chrys.; *προσδεδεμένοι ὑμῖν καὶ ἐχόμενοι ὑμῶν* Theophylakt., der es von *ὁμοῦ εἴρειν* ableiten will. (Die Glosse *ὁμοῦ ἡρμόσθαι* im Lexikon des Photios gehört nach Naber zu *ὁμηρεῖν*, nicht zu *ὁμείρεσθαι*.) Die neuere Sprachwissenschaft erklärt es entweder als dialektische Nebenform zu *ἱμείρεσθαι* mit Lautwandel (W.-Schm. 16, 6) oder als Parallelbildung von *μείρεσθαι* (Nicander Ther. 402) mit verschiedener euphonischer Prothesis, wobei dann *ὀμ-*, nicht *ὁμ-* zu schreiben wäre (Blaß 6, 4; WH notes 144. 152). Theodor von Studion laud. funebr. in matrem 5 (MSG 99, 888 c) *ὡμήρετο, διέτρεφεν, ἐπότιζεν, ἐνεδίδυσκεν* vom Verhalten der Hausfrau gegen das Gesinde, kann durch die paulinische Sprache beeinflußt sein.

3. *ηυδ-* WH, Weiß, Nestle mit B, *ευδ-* Tisch. m. allen andern; *ευδοκησαμεν* 17; cupimus d e g Ambst., Hier., placet Aug., complacemus Theod., cupide volebamus vulg.; [illegible] peš, [illegible] phil.; *ἱμειρόμεθα καὶ ποθοῦμεν* (also praes.) Theodoret.

verzehrenden Arbeit v. 9 erläutert findet. P. meint ganz etwas anderes: *ψυχή* kommt hier als Inbegriff individuellen Lebens und Wesens in betracht: es gilt Mitteilung des eignen Wesens, Übertragung des ganzen Seins (Wohlenb.), womit der Gedanke der Nachahmung und Ähnlichkeit korrespondiert (1 6. II 3 9): sicut nutrix non solum verbum, sed etiam omnem sensum perfectionis suae in parvulum transfundere cupit ut ei cito possit aequari Pelagius, anima nostra cupiebat quasi immeare in animam vestram[1]. Das Motiv hierfür ist Liebe, selbsthingebende Liebe; das liegt in dem Bilde und war in *ὁμειρόμενοι ὑμῶν* ausgesprochen. Wie kam P. zu solcher Liebe? Der *τροφός* wohnt sie von Natur inne; bei seinem Verhältnis zu den Lesern erklärt P. *ὅτι ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε*[2], vgl. *δι' ὑμᾶς* 1 5. Dies ist also nicht ein Anzeichen für vorhandenes Mißtrauen in Thess., das durch wiederholte Zusicherung der Liebe zerstreut werden soll (Wohlenb.); eher kann man sagen, daß die sich steigernde Liebeserklärung des Apostels in v. 7f. hier ihren Höhepunkt erreicht (Bornem.). Fragt man nach dem Grunde des *ἀγαπητοί ἐγενήθητε*, so antwortet Pelagius sein: propter fidem et conversationem vestram.

2 9 In loser Anknüpfung[3], durch Wiederholung der Anrede (2 1) den Eintritt eines neuen Gedankens markierend[4], lehnt P. auch das 2. Moment des *ἐν βάρει εἶναι* 7[a], drückende Forderungen, von sich ab, indem er sich dafür auf die Erinnerung der Gemeinde beruft. Dies *μνημονεύετε* entspricht etwa dem *μνημονεύοντες* 1 3 wie *οἴδατε* 2 1 dem *εἰδότες* 1 4; schon damit ist die imperativische Fassung ausgeschlossen. P. hat nichts gefordert: er hat sich seinen Lebensunterhalt in saurer Arbeit (*κόπος καὶ μόχθος*[5] ist eine geläufige Verbindung: s. II 3 8. II Kor 11 27. Jer 20 18 S* [al. *πόνους*], Anthol. I 47 3. 90 4; Job 2 9 *ἐκοπίασα μετὰ μόχθων*; labor et fatigatio latt.) verdient (*κόποι* als Arbeitsverdienst z. B. CIGr 1977). In wirksamem Asyndeton[6]

---

1. Drusius [1612] vergleicht Plautus asin. I 2 15 (141): amans animum meum dedidi.

2. *ημων* in einigen Min. offenbar noch der geläufigen Anrede *ἀγαπ. ἡμῶν* konformiert; *γεγενησθε* ς m. K u. jung. Zeugen will das andauernde des Verhältnisses zur Geltung bringen, worauf hier nichts ankommt.

3. Auch hier hat das Bestreben, dem *γάρ* streng begründende Bedeutung zu wahren, auf alle möglichen Verbindungen herumraten lassen; nur *διότι* v. 8 werde begründet (Lünem.), was eher deshalb als denn verlangte; oder *μεταδοῦναι τὸ εὐαγγ.* v. 8, was nur möglich ist, wenn man in v. 9 allen Nachdruck auf den Schluß legt; oder v. 7. 8 als Ganzes (Bornem.), wobei die Doppelbeziehung des *ἐν βάρει εἶναι*, die sich in 7f. und 9 auseinanderlegt, verkannt wird: dem zu *ἐν βάρει εἶναι* als Gegensatz angeschlossenen *ἀλλὰ ἐγενήθ. ἤπιοι* tritt *μνημ γάρ* nicht begründend, sondern parallel zur Seite; beide haben, auch äußerlich parallel, eine asyndetisch angefügte Illustration bei sich (Bornem. 89). 4. P *αγαπητοι* st. *αδελφοι* in Nachwirkung von v. 8. Bornem. findet die Anrede hier veranlaßt durch die vorangehende Liebesversicherung: diese würde sie eher überflüssig machen.

5. Die im klass. vorhandene, im NT seltene Verbindung des *μνημ.* m. Akkus. (st. wie 1 3 m. Gen., s. Blaß 36, 6) hat 2 Korrekturen hervorgerufen: 47 *γινώσκετε τὸν* und P al *μνημ. τῶν κόπων καὶ τῶν μόχθων* (seit c. 600 unterscheidet sich *ο* und *ω* kaum mehr in der Aussprache). Wohlenbergs Vorschlag *τὸν κόπον* als Obj. zu *μεταδοῦναι*, appos. zu *ψυχάς*, zu fassen unter Parenthesierung von *μνημ. γὰρ ἀδελφ.* überbietet noch Hfms. Exegese. Doppeltes *καὶ* in H (*καὶ τὸν κ.*) soll die Wucht des Ausdrucks steigern, ist aber bei der üblichen Zusammenstellung falsch.

6. Dies ist in ς m. jüng. Zeugen (KLD[c] Chrys., Thdrt. u. a.) verdorben durch den Zusatz *γάρ* nach *νυκτός*.

(Blaß 79, 4 a. E.) tritt dazu die Erklärung: die Mühe und Plage besteht in dem neben der Missionsarbeit her bei Tag und Nacht betriebenen Handwerk. Dabei macht P. durch die Satzstruktur die Missionsarbeit zur Hauptsache, wahrt aber doch dem Part. *ἐργαζόμενοι*, auf das es im Zusammenhang allein ankommt, durch die Stellung den Ton (Weizs. löst darum auf: arbeiten wir . ., während wir verkündeten): man kann an der dem Apostel nicht geläufigen Stellung *ἐργαζόμενοι . . ἐκηρύξαμεν* (meist schließen sich die Partizipien dem Hauptverbum an) beobachten, wie der Gedanke von dem Handwerk, das P. in der Argumentation eben einmal braucht, dem zustrebt was ihm vor allem am Herzen liegt, seiner Predigt. Das Handwerk soll nur als der begleitende *κόπος καὶ μόχθος* erscheinen (Bornem.), vgl. II Kor 11 23ff., wo auch alle aufgezählten Leiden und Mühen nur begleitende Nebenumstände des Missionswerkes sind. Die Formel *νυκτὸς καὶ ἡμέρας* (artikellos W.-Schm. 19, 6) ist nicht nur aus der spätjüdischen Art zu erklären, den 24-Stundentag am Abend beginnen zu lassen (s. Baentsch zu Ex 12 18, Nowack, Hebr. Archäol. I 214)[1]; bei Paulus will die Voranstellung der Nacht immer einen Nachdruck verleihen: tagsüber durch die Mission vielfach in Anspruch genommen, mußte er Nachtarbeit zu Hilfe nehmen, um sich sein Brot zu verdienen. Das med. *ἐργάζεσθαι* drückt dies sich durch Handarbeit Lebensunterhalt gewinnen aus. Hier ist speziell Zeltfabrikation gemeint, nicht durch Weben, sondern durch Zusammennähen von Lederstreifen (s. Suicer s. v. *σκυτοτόμος*)[2]. Für ein griechisches Ohr hat *ἐργάζεσθαι* wie *ἐργασία* Handwerk, *ἐργαστήριον* Werkstatt den Nebenklang des Herabwürdigenden, wozu nur die Not treibt; es ist Sklavensache[3]. Mit Nachdruck fügt P. hinzu: *ταῖς ἰδίαις χερσίν* (4 11. I Kor 4 12. Apg 20 34. Eph 4 28), um mit der Selbstbeteiligung die Selbstentsagung zum Ausdruck zu bringen. Sein Prinzip ist: der Missionar hat das Recht, nur der Predigt zu leben und seinen Lebensunterhalt von den Neubekehrten zu fordern I Kor 9 6ff. (I Tim 5 17ff.); wenn er davon für sich keinen Gebrauch macht, so ist das freiwilliger Verzicht: *ἵνα εὐαγγελιζόμενος ἀδάπανον θήσω τὸ εὐαγγέλιον* I Kor 9 18 vgl. II 11 7ff. 12 13. Denselben Zweck formuliert er hier

---

1. Beide Formeln gehen nebeneinander her: im AT findet sich Nacht und Tag III Reg 8 29 A, Jdt 11 17. Est 4 16. Jes 34 10. III Mak 5 11, häufiger Tag und Nacht Lev 8 35. Num 9 21. Dtn 28 66. Jos 1 8. III Reg 8 29. 59. II Chr 6 20. Neh 1 6. 4 9. Ps 1 2. 31 4 41 3. 54 10. Jes 60 11. Jer 9 1. 14 17. Thr 2 18. II Mak 13 10, im NT jene gen. Mk 5 5. I Th 3 10. II Th 3 8. I Tim 5 5. II Tim 1 3, acc. Mk 4 27. Lk 2 37. Apg 20 31. 26 7; mart. Polyk 5; diese (acc. plur. Mt 4 2. 12 40) gen. Lk 18 7. Apg 9 24. Off 4 8. 7 15. 12 10. 14 11. 20 10; I Clem 24. Die Rechnung von Sonnenuntergang an ist keineswegs bloß jüdisch: auch die Athener übten sie Plin., hist. nat. II 79; die Bildung *νυχθήμερος* II Kor 11 26 kennen auch Arrian, Alexander v. Aphrod., Proklos. Andrerseits sagt der Jude Philo *μεθ' ἡμέραν καὶ νύκτωρ* II 290 4 Wendl.

2. Zahn RE[3] XV 70f.; E. Nestle, St. Pauls handicraft, J. of bibl. lit. 1892, 205f.; Clemen, Paulus I 270; Wendt und die andern Komm. zu Apg 18 3.

3. Vgl. die Stellen bei C. Schmidt, Die bürgerliche Gesellschaft, 1857, 55ff., Luthardt, apol. Vortr. III 299f. Dabei wird es auch bleiben trotz Ed. Meyers gegenteiliger Ausführungen (Jahrbuch der Gehestiftung III 1899, 191ff.), so berechtigt diese vom rein wirtschaftsgeschichtlichen Standpunkt sein mögen. Übrigens lagen diese Verhältnisse verschiedenen Orts recht verschieden; Ägypten hatte meist freie Lohnarbeiter, U. Wilcken, Ostraka I 695, W. Otto, Priester und Tempel II 19; vgl. meine Urchristl. Gemeinden 266ff.; Ch. Bigg, the churchs task in the roman empire 72; 111ff.

in Anlehnung an *ἐν βάρει εἶναι* v. 7: *πρὸς τὸ* (von bewußtem Zweck, Blaß 71, 5) *μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν* (vgl. II 3 8), vgl. II Kor 11 9 *ἀβαρῆ ἐμαυτὸν ὑμῖν ἐτήρησα.* Statt *ὑμᾶς* sagt er *τινα ὑμῶν* verstärkend (*μή . . τινα* st. *μηδένα*, weil das Verbum negiert werden soll). Danach hat P. von keinem Mitglied der Theſſ.-Gemeinde eine Unterstützung angenommen (anders in Philippi Phl 4 15, wonach II Kor 11 9 zu erklären ist); doch ist dabei wohl freie Wohnung u. ä. nicht miteingerechnet (vgl. m. I Kor 9 15. II Kor 11 9f. 12 13f.: Röm 16 2. 23). Die Exegese hat sich mit dieser ausdrücklichen Zweckangabe zu begnügen, und nicht noch den Gedanken des Vorbildes — im Hinblick auf die Arbeitsscheuen 5 14. II 3 6ff. — herbeizuziehen (Ambst.). Mit dem Hinweis auf seine Missionspredigt, wofür *κηρύσσειν* t. t. ist im Unterschied von *λαλεῖν, διδάσκειν* u. s. f., kehrt P. zu dem Ausgangspunkt der ganzen Erörterung, seiner *εἴσοδος* 2 1, zurück: um die Art seines Auftretens bei der grundlegenden Missionspredigt unter den Theſſ. (*εἰς ὑμᾶς*[1] s. zu 1 5. 2 2; mit dem Bilde des in sie gelegten Samens [Wohlenb.] hat das nichts zu tun, auch nicht I Pt 1 25, vgl. Mk 13 10. Lk 24 47, Blaß 39, 4; 37, 1) handelte es sich für ihn. Dabei wiederholt er zum Schluß noch einmal gewichtig den Inhalt *τὸ εὐαγγ. τοῦ θεοῦ* (2 2); also seine *εἴσοδος* war nicht *κενή*! So rundet sich 1—9 als in sich geschlossenes Ganzes ab, und mit 10 beginnt ein Neues.

2 10—13 **Paulus' Verhalten als Erzieher der Gläubigen:** War auch in 2 1—9 schon mehrfach von dem Verhalten des P. zu der Gemd. die Rede, so war doch der ausschlaggebende Gedanke das Verhalten bei der Mission: daneben stellt P. jetzt sein Verhalten den neugewonnenen Gläubigen gegenüber, durch das doppelte *ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν* v. 10 und 13 den Abschnitt umschreibend. Dies hat die Exegese meist verkannt (richtig nur B. Weiß); weil der Gedanke von v. 8 „nicht nur das Evangelium, sondern unser eigenes Wesen euch mitteilen" nachzuwirken scheint, wollte man hier die Fortsetzung des vorigen finden; Schmiedel sah in dem Asyndeton[2] den Beweis eines engeren logischen Zusammenhangs (Wiederaufnahme des in v. 9 bewiesenen), was die freie Bewegung des paulinischen Briefstils verkennen heißt (Blaß 79, 5); Bornem. und Wohlenb. fanden in 10f. eine abschließende sittliche Gesamtbeurteilung des Verhaltens in Theſſ.; aber v. 10f. bringt, wie Wohlenb. zu v. 11 selbst darlegt, etwas ganz neues. v. 13 wird meist als Anfang eines neuen Abschnittes gefaßt (so Calvin und die Ausgaben seit Bengel mit wenigen Ausnahmen): er bildet indertat den Übergang zu etwas neuem; auf 1 5—10 das Verhalten der Theſſ. bei ihrer Bekehrung zurückgreifend, lenkt er von dem Verhalten des Apostels wieder zu dem der Gemeinde hinüber: aber der Anfang schließt mit *διὰ τοῦτο καὶ* das vorhergehende ab: es ist der letzte Trumpf in dem Beweise für die Selbstlosigkeit des eignen Verhaltens, zunächst zu 10—12, in weiterem Sinne auch zu 2 1—9 gehörig.

1. *υμιν* ℵ*, schon von ℵ^a verbessert; *υμας* ohne *εις* 272.
2. Durch Zusatz von *γαρ* in H 37 116 vg^demid beseitigt.

2 10 Hat P. bisher sein Verhalten zur Hauptsache gemacht, sich dafür v. 5 das einemal auf das Wissen der Thess., das anderemal auf das Zeugnis Gottes berufend, so kehrt er hier zur Abwechslung das Verhältnis um: er setzt mit dem: „Ihr seid[1] Zeugen und Gott" (3. Stellung vgl. 1 6. 2 15; das Verhalten ist den Lesern bekannt, in seinen letzten Motiven aber nur Gott) ein, um mit *ὡς*[2] sein Verhalten als Gegenstand des Zeugnisses anzuschließen. Sein Verhalten bezeichnet wieder *ἐγενήθημεν*, das neue liegt in *ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν*. Dies hat mit dem sog. Dat. commodi nichts zu tun, ist aber auch nicht = nach eurem Urteil (Theodoret, Lünem.), was sprachlich möglich (Blaß 37, 5 4) neben *ὑμεῖς μάρτ.* tautologisch wäre, auch st. der Adverbia (Blaß 76, 1) *ὅσιοι* ꝛc. verlangen würde; sondern es ist einfacher Dativ der Relation, nicht sehr verschieden von *ἐν ὑμῖν* 1 5, nicht speziell mit den Adverbien, weder allen drei noch dem letzten besonders, sondern mit dem adverbial bestimmten Verbum *ἐγενήθ.* zu verbinden. Die Adverbien nötigen übrigens nicht zu der weithergeholten Übersetzung: jemandem eigen werden, sich jemandem hingeben (Bornem.), sondern erlauben durchaus die Übersetzung: auftreten gegenüber, sich verhalten zu jemandem. *πιστεύοντες* (part. praes. für ein dauerndes Verhältnis, vertauschbar nicht mit dem aor., wohl aber mit dem perf.) heißen sie im Gegensatz, nicht zu den Ungläubigen (Primas., Ewald), sondern zu ihrem eignen Nochnichtgläubigsein (Hfm.)[3]. Calvins Bemerkung: den Verläumdungen und Schmähungen der Gottlosen könne kein treuer Diener Christi entgehen, hat also im Texte keinen Anhalt: P. will durch den Dativ nicht einschränken, sondern das Verhältnis hervorheben, auf das es im Zusammenhang allein ankommt, sein Verhalten den Gläubigen gegenüber. Dabei wirkt natürlich die Darlegung seines Verhaltens bei der Mission in 2 1—9 soweit nach, daß P. hier nicht mehr im einzelnen *πλάνη, πλεονεξία, δόλος* u. ä. abzuweisen braucht: er faßt alles in ein allgemeines Urteil zusammen, wieder triadisch *ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως*. Das erste Paar ist in der griech. Literatur sehr geläufig (im NT nur noch Tit 1 8), um das göttlichem und menschlichem Recht (fas et jus) entsprechende zu bezeichnen[4]. Man möchte es mit der Berufung auf die Leser und Gott als Zeugen zusammenbringen, wenn es nicht umgekehrt stünde. P. erweitert die geläufige Formel triadisch, das schon in *ὁσίως* liegende negative Moment (nicht unheilig, Hbr 7 26) in *ἀμέμπτως* ausdrücklich hervorhebend[5]; das Vorhandensein des

1. Die (so oft bei Paulus) fehlende Kopula fügen DG latt. zu.

2. *ως* (indirekte Frage, Blaß 70, 2 3, quam latt.) ist in G zu *πως* korrigiert (F macht daraus *προς*!) vgl. I 1 9. Ebenso schreiben v. 10 GF *πως* st. *ως*, qualiter d e f g m vg, quomodo Ambst., Theod.

3. Das verlangt keine Zeitpartikel, da der zeitliche Fortschritt in *ἐκηρύξαμεν* . . . *πιστεύουσιν* für damalige Ohren klar genug zum Ausdruck kommt. Wollte Paulus ein Mißtrauen der Leser durch Erinnerung an ihren Glaubensstand zerstreuen oder solchem vorbeugen (Wohlenb.), so mußte er sich deutlicher ausdrücken.

4. Plato Gorgias 62 p. 507 AB, Polyb. XXII 10 8, Schol. zu Eurip. Hec. 788; — bei LXX nur Dtn 32 4 *δίκ. κ. ὅσ.* f. צדיק וישר und Ps 145 [144] 17 *δίκαιος κύριος καὶ ὅσιος* צדיק יי'' וחסיד, worauf Off 16 5 zurückgeht, vgl. Ps 119 [118] 137; *ὅσιοι* meist = חסידים. Über *ὅσιος* s. Platos Eutyphron.

5. Vgl. den Brief Pap. Par. 63 bei Deißmann Bibelst. 211 *θεοῖς πρὸς οὓς ὁσίως καὶ δικαίως πολιτευσάμενος ἐμαυτὸν ἀμεμψιμοίρητον παρέσχημαι.* Auf einer Grabinschrift

Positiven ist für Menschenaugen weniger leicht festzustellen als das Nichtvorhandensein von Negativem: von Rücksicht auf das Urteil Dritter (Gott, Christen, Ungläubige) ist sowenig die Rede wie von einem 3. Pflichtenkreis (Gott, Menschen, sich selbst).

2 11. 12 Die allgemeine Charakteristik veranschaulicht P. durch ein bestimmtes Beispiel: die seelsorgerliche Fürsorge für jedes einzelne Gemeindeglied. Wieder beruft er sich zunächst auf das Wissen der Leser: *καθάπερ* (attisch, auch LXX, Philo, im NT nur bei P. und Hbr., sonst hellenist. *καθώς*, Blaß 78, 1) *οἴδατε* muß als verbum regens zu dem folgenden *ὡς*-Satz gefaßt werden, der allerdings mit seinen Partizipien ein Anakoluth darstellt[1]; *καθ. οἴδ.* zu parenthesieren (Ewald)[2] nutzt nichts, solange *ὡς* zwischen *ἐγενήθημεν* und den Partiz. steht; es kann nicht Abschwächungspartikel = etwa, fast sein (keiner der alten Übersetzer hat es so verstanden). Durch die Parenthesierung würde dies *ὡς* dem vorigen parallel (Wohlenb.) von *μάρτυρες* abhängig und jenes *καθ. οἴδ.* wäre ganz überflüssig. Das einfachste bleibt es, die Partizipien als Ersatz eines Verbum finit. zu fassen, was nicht nur bei Paulus häufig vorkommt (Blaß 79, 10), sondern in damaliger Zeit überhaupt keine Seltenheit ist (s. Sap 4 14 m. Siegfrieds Übersetzung; Reitzenstein, Poimandres 104, A. 1, Deubner, Kosmas und Damian 21 2; auch aramäisch: Kautzsch, Gramm. des Bibl.-Aram. 140; Beer, Schabbat 6). Man braucht also nicht einmal anzunehmen, daß P. noch das *ἐγενήθημεν* v. 10 im Sinn lag, oder er den Satz mit einem andern Verb. fin. fortsetzen wollte (vgl. v. 9), etwa mit *εὐχαριστοῦμεν* v. 13, dies aber bei dem Anschwellen der Part. vergaß, wofür allerdings die Wiederaufnahme des *ἕνα ἕκαστον ὑμῶν* in *ὑμᾶς*[3] spricht, die nicht uralter Schreibfehler sein muß (Schmiedel); Bornem. vergleicht mit Recht Kol 2 13. Eph 2 1. 5. Mit *καθάπερ οἴδατε ὡς* nimmt Paulus jenes *ὑμεῖς μάρτυρες ὡς* wieder auf in dem Sinne: so wißt ihr z. B., wie (*ὡς* steht dabei ganz = *ὅτι*, Blaß 70, 2; die von Winer 53, 9, Grimm s. v. gemachte feine Distinktion zwischen Tatsache und Art derselben ist im hellenist. nicht beachtet, s. z. B. Pap. Oxyrh. 774, p. 97 3 Witkowski.

Er betont hier das individualisierende, damit hingebende, mühevolle, aufopfernde der seelsorgerlichen Beratung und Erziehung (*ἕνα ἕκαστον ὑμῶν* vgl. Apg 20 31; schon bei Thukyd., oft II Mak, Paul, Hbr, nie bei LXX, vgl. Deißmann, Bibelst. 136). Darüber, wie P. dabei auf die individuellen Bedürfnisse Rücksicht genommen habe (Flatt), ist ebensowenig gesagt, wie zum Ausdruck kommt, daß Paulus durch die Unterschiede des Ranges, der Begabung u. s. w. sich nicht habe beeinflussen lassen (Chrys., Lünem.). Das hingebende wird an dem Bild des Vaters veranschaulicht: *ὥς τε πατὴρ ᾧ παιδί* ist schon Od. *α* 308 Bild des zartesten Vertrauensverhältnisses. Daß

---

von Thessalonich CIGr 1971 rühmt der überlebende Mann von der Frau *ἀμέμπτως ζησάσης*.

1. vg gibt das 3. part. m. Auslassung von *καί* als verb. fin. deprecantes vos et consolantes testificati sumus (anders vett. latt.). Calvin übersetzt alle 3 part. als verb. fin.

2. So schon Ambst.: sicut scitis, et quomodo, was so parallel zu quam sancte steht. 3. *υμας* ist in ℵ fortgelassen.

πατήρ in vielen Mysterien kultische Bezeichnung des Initianten ist (Dieterich, Mithraslit. 146f.) hat vielleicht mit dem späteren kirchlichen Klerikertitel, sicherlich aber nicht mit diesem paulinischen Bilde etwas zu tun. P. fühlt in sich mütterliche Pflege (v. 7) und väterliche Erziehung vereinigt; wie v. 7 braucht er den Plural *τέκνα* (artikellos, vgl. Blaß 46, 6. 7) *ἑαυτοῦ*[1]. 2 12 Die Tätigkeit beschreibt P. wieder triadisch[2]: *παρακαλεῖν* und *παραμυθεῖσθαι* sind ganz synonym: beide werden von mahnendem Zuspruch gebraucht, der sich an den Willen wendet, wie von tröstendem, der das Gemüt angeht; bei *παρακαλεῖν* scheint das mahnen, bei *παραμυθεῖσθαι* das trösten zu überwiegen (s. 5 14)[3]. Das 3. Part. *μαρτυρόμενοι*[4] steht hier im Sinne des Beschwörens, Eph 4 17; Thukyd. VI 80 3, VIII 53 2, wie sonst *διαμαρτύρεσθαι* I Tim 5 21. II Tim 2 14. 4 1 (anders Apg 20 26). Der Inhalt aller drei wird mit *εἰς τὸ* m. Acc. c. Inf. gegeben, was sowohl für Absicht als für Folge üblicher ist als *πρὸς* v. 9; hier könnte ebensogut ein *ἵνα* stehen, ohne daß darin ein Zweckgedanke liegen muß, wie ihn die ältere Exegese bei *εἰς τό* meist sucht: dies hat aber damals seine Finalbedeutung fast ganz abgeschliffen (vgl. 3 10). Den Inhalt alles seelsorgerlichen Zuspruches faßt Paulus in „Gottes würdig leben". *περιπατεῖν*[5] umhergehen, wandeln, oft bildlich von sittlicher Lebensführung, wird meist mit einem adverbialen (oder präpos.) Urteil verbunden (s. meine urchristl. Gemeinden 277f.; Deißmann, Bibelst. 83, N. Bibelst. 22, 75), wo *ἀναστρέφεσθαι ἀξίως τῆς πόλεως* auf pergamenischen Inschriften nachgewiesen ist[6]. P. wechselt mit *ἀξίως τοῦ κυρίου* Kol 1 10, *τῆς κλήσεως* Eph 4 1, *τοῦ εὐαγγελίου* Phl 1 27 (anders III Joh 3 vgl. Röm 16 2). In *ἀξίως* liegt dabei zunächst nur die Relation, das Motiv der Verpflichtung; das Moment des Wertes, der Herrlichkeit (Bornem.) liegt nur indirekt in der folgenden Charakteristik Gottes. Von sittlicher Kraft ist in diesem Zusammenhange gar nicht die Rede; es handelt sich auch nicht um das Eingedenksein der erwiesenen oder verheißenen göttlichen Gnadenwohltaten (Lünem.). Gottes sittliches Wesen, das als Norm des Christenwandels eingeschärft zu haben Paulus sich rühmt, wird als bekannt vorausgesetzt: wenn P. Gott als den berufenden charakterisiert, so will er damit Gottes

1. *αυτου* HP Chrys.-cod.; darüber ob im NT *αὑτοῦ* vorkomme, s. Blaß 13, 1, der es leugnet, Westcott-Hort 144ff., W.-Schm. 22, 16, die es mit Recht anerkennen; über Philo s. Cohn I p. LXXXIII; vgl. auch Usener, Tychon 51 1.

2. Diese Trias mit der in v. 5f. in Beziehung zu setzen (derart, daß *παρακαλεῖν* dem *δόξαν ζητεῖν*, *μαρτ.* dem *λόγος κολακ.* entspräche, Chrys.) ist Künstelei. Vor *καὶ μαρτ.* ist kein Komma zu setzen, wie es von der Verseinteilung her noch bei Tisch. geschieht.

3. Anders Theodoret, der *παρακ.* der *ψυχαγωγία* für *ἀθυμοῦντες*, *παραμυθ.* dem schrecken und drohen für Leichtfertige gleichsetzt. Bornem. sieht in *παρακ.* das allg. zureden, *παραμυθ.* das spez. ermuntern. Calvin: exhortati simus et monuerimus. Fein Bengel *παρακ.* movet, ut facias aliquid libenter, *παραμυθ.* ut cum gaudio, *μαρτ.* ut cum timore.

4. *μαρτυρουμενοι* (ς m. DG 37 al Theodrt., Theophyl.) kommt im NT nur als pass. vor (Schmiedel). *καὶ μαρτ.* fehlt in AP 114; daß *και* in sah basm nicht ausgedrückt wird, hat keine Bedeutung, da dies der Art des Koptischen entspricht.

5. *περιπατησαι* ς m. KLD[c] al plur. Chrys., Theodrt., Dam.

6. Vgl. Pap. Flinders Petrie II 13, 19 = Witkowski p. 16: *σου προστατῆσαι* (für dich zu sorgen) . . . *ἀξίως μὲν σοῦ, ἀξίως δ' ἐμοῦ.*

Anspruch auf solchen seiner würdigen Wandel motivieren; er ist es, der die Leser beruft zu einem jede Anstrengung lohnenden Ziele. Bei dem part. praes. klingt die Präsensbedeutung nicht mit: es will weder das Berufen als Gottes stete Tätigkeit (Bornem.), noch Gottes Ruf als dauernd in ihrem Innern forttönend (Klöpper) bezeichnen. Die Berufung ist für Paulus immer ein einmaliger, in Darbietung und gläubiger Annahme des Evangeliums sich vollziehender Akt, der für die Leser in der Vergangenheit liegt, daher *ὁ καλέσας* Gal 1 6. II Tim 1 9. I Pt 1 15. 2 9. 5 10. II Pt 1 3: aber Gott ist immer *ὁ καλῶν* Röm 9 12 im Sinne zeitloser Charakteristik (s. zu 1 10). Als Ziel der Berufung nennt P. das denkbar höchste: nicht die irdische Gemeinschaft der Gläubigen, sondern „die eigne Herrschaft und die eigne Herrlichkeit Gottes" *ἑαυτοῦ* gehört zu beiden Subst., die aber nicht als Hendiadyoin zu fassen sind: Herrlichkeitsreich oder Reichsherrlichkeit, sondern die Seligkeit nach zwei Seiten bezeichnen: *βασιλεία θεοῦ* verbindet wie מלכות יהוה die Gedanken Gottesherrschaft (= regiment) und Gottesreich[2]. Bei Paulus nicht oft vorkommend (obwohl Apg 20 25 seine Missionspredigt als *κηρύσσειν τὴν βασιλείαν* bezeichnet!), ist es meist als jenseitig-künftiges Heilsgut gedacht II 1 5. I Kor 6 9f. 15 50. Gal 5 21, erst in zweiter Linie als gegenwärtiges Verhältnis zu Gott: seinem Reich angehören mit dessen sittlichen Bedingungen Röm 14 17. I Kor 4 20. Kol 1 13. 4 11. Eph 5 5. Man darf diese 2 Bedeutungen nicht in eine zusammenschweißen: die neue Ordnung der Dinge unter Christus, wie sie in der Zukunft vollendet in Erscheinung treten wird (Lightf.), sondern muß klar unterscheiden. A. u. St. meint P. wie I Kor 15 24 die Gottesherrschaft der Endzeit, d. h. die Teilnahme der Gläubigen daran, vgl. I Kor 6 2. Dazu tritt *δόξα θεοῦ*[3], nicht etwa, wie profangriech. Sprachgebrauch vermuten ließe = Gottes Ehre (so 2 6; Joh. 5 41) sondern = כְּבוֹד יהוה Gottes Herrlichkeit, d. h. der ihn umgebende, unter Umständen für Menschen in sichtbare Erscheinung tretende Lichtglanz, der gegenwärtig schon dem verklärten Christus eignet und als solcher dem Apostel vor Damaskus sichtbar wurde, künftig aber auch das Substrat der himmlischen Seinsweise der verklärten Christen bilden wird (Phl 3 21). In diesem Sinne ist Gottes Herrlichkeit das Hoffnungsgut jedes Christen Röm 5 2. 8 18. I Kor 15 43, mag unter Umständen die Verherrlichung auch schon als vollendete Tatsache erscheinen Röm 8 30. So gewiß P. nun mit Gottes Herrschaft und Herrlichkeit ethische Gedanken verbindet (wie Mt 6 33 Gottes Gerechtigkeit und Herrschaft als Ziel des menschlichen Strebens zusammenstellt[4]): zunächst ist Teilnahme an Gottes Herrschaft und

---

1. *καλεσαντος* m. ℵA 23 31 39 57 71 73 154 Chrys. Thdrt. ist wohl nach Gal 1 6 u. a. St. konformiert. qui vocavit latt. (außer d qui vocat, g vocantis) syrr (außer philox a. R.) sah boh goth arm.

2. G. Dalman, Worte Jesu 75ff., J. Weiß, Jesu Predigt vom Reiche Gottes ^{2}190, 1ff., H. Wendt, Lehre Jesu ^{2}1901, 209ff., W. Bousset, Rel. der Jud. ^{2}245ff., H. Holtzmann, NTl. Theol. I 188ff., II 196.

3. von Gall, Die Herrlichkeit Gottes 1900 (bei Paulus zu stark ins ethische umbiegend), Holtzmann II 80f., 196; Cremer s. v. *δόξα*.

4. Die Parallele *δόξα* — *δικαιοσύνη* wird verstärkt durch die Beobachtung, daß Paulus Röm 3 23 von *δόξα* redet, wo man *δικ.* erwarten sollte.

Sein in seinem Lichtglanz für P. Inbegriff der künftigen Seligkeit — in wirksamem Gegensatz zu aller Bedrückung, aller Schmach und allem Leiden der Gegenwart. P. betont das hier als Gewähr für die Leser, falls bei ihnen ein Gefühl der Enttäuschung aufkommen sollte (s. u.), damals aber hat er es geltend gemacht als Ansporn zu entsprechendem sittlichen Verhalten. Und eben dies charakterisiert sein eignes Verhalten zu ihnen: sowohl Art (v. 11) als Inhalt (v. 12) seines Zuspruchs zeigen die Redlichkeit seiner Bemühungen um sie.

2 13 Von hieraus findet P. den Weg zu dem letzten Trumpf in seiner Apologie, der zugleich den Beweis abschließt und durch Zurückgreifen auf den Anfang den Gedanken abrundet: nur weil er untadelig, ohne allen Eigennutz, seiner Verantwortung vor Gott stets bewußt, sein von Gott ihm aufgetragenes Werk an den Thessalonichern verrichtet hat, kann er Gott stets danksagen für ihren Christenstand, wie er eingangs (1 2) feierlich versichert hat. Dieser Gedanke ist so natürlich bei Paulus selbst und entspricht so ganz der Art seiner Argumentation, daß man durchaus nicht nötig hat, den Anlaß zu dieser erneuten Betonung des *εὐχαριστοῦμεν* in einem gegnerischen Vorwurf mangelnder Dankbarkeit (d. h. innerer Überzeugung!?) zu suchen (Wohlenb.), ebensowenig in einer Erklärung der Dankbarkeit seitens der Thess. (Harris). Von hieraus versteht man auch leicht die etwas schwülstige Einführung durch *καὶ*[1] *διὰ τοῦτο καὶ*: während das erste *καὶ* ein neues Argument anfügt, faßt *διὰ τοῦτο* die ganze bisherige Ausführung als Unterlage hierfür zusammen; die an sich mögliche Vorausbeziehung auf den folg. *ὅτι* Satz wäre hier künstlich, unnötig und gradezu falsch, wenn man nicht zugleich den Objektsatz (dafür daß) irrig als kausal (weil) faßt; die nächstliegende Rückbeziehung auf den Nebengedanken der Berufung zur Seligkeit (Olsh., Auberlen, Lünem., Schmiedel), ist viel zu eng; auch die Charakteristik der apostolischen Ermahnung in 2 11 f. kann nicht allein gemeint sein, erst recht nicht blos deren Inhalt, der gottwürdige Wandel (deW., Flatt), sondern die ganze Darstellung des eignen Verhaltens 2 1—12 (P. Schmidt, Wohlenb., auch Bornem., wenn dieser auch zunächst nur an 2 10—12 denkt); von dem Erfolg (Pelt, Schott) ist erst im folgenden die Rede. Das zweite *καί* aber, nach *διὰ τοῦτο* oder *διὸ* ebenso häufig bei P. wie nach *καθώς* (*καθάπερ*), will unter Rückweis auf das korrespondierende *εὐχαριστοῦμεν* 1 2 die Wendung „wir danken Gott" recht hervorheben[2]; es gehört garnicht enge mit *ἡμεῖς* zusammen, sodaß man hierzu einen Gegensatz, sei es in einem *ὑμεῖς* (2 10 Bornem., 2 1 Wohlenb.) oder in den andern 1 9 (Alford, Hofm., Lünem., Schmiedel) suchen müßte; denn dies „wir" hier hat gar keinen Ton: P. liebt es (ebenso wie Joh.) das Pronominalsubjekt ausdrücklich zu setzen (wohl aramaisierend, geg. Blaß 48, 1; W.-Schm. 22, 1); hier markiert es höchstens Identität des Subj. mit dem von

1. Dies *καί* (mit ℵB AP cop syr phil Theod., Thdrt., Ambst.) ist in ς mit DGHKL u. d. meisten ausgelassen. et propter hoc et Theod., ideoque et Ambst., ideo et vg. Vgl. *καὶ δὴ καὶ* Plato, Euthyphr. 1 p. 2d; *καὶ μέντοι καὶ* apol. Socr. 1 p. 17c.

2. Über diese laxe Stellung des *καί* s. Lietzmann zu Röm 3 7. Vgl. I Kor 2 13 *ὃ καὶ λαλοῦμεν* auf 2 6 rückweisend.

2_{1-12}, während mit 2_{13}^{b} wieder *ὑμεῖς* wie in 1_{2-10} in den Vordergrund treten soll. Hatte P. 1_{2} gesagt *εὐχαριστοῦμεν πάντοτε . . . ἀδιαλείπτως μνημονεύοντες*, so wiederholt er sich hier frei *εὐχαριστοῦμεν ἀδιαλείπτως*; hatte er dort den Grund des Dankes umschrieben als Gegenstand des Gedenkens, so führt er ihn hier ausdrücklich als Grund ein mit *ὅτι* = dafür daß. Dabei liegt hier dasselbe Ineinander zweier Gedanken vor wie 1_{5}: P. will hinaus auf ihr christliches Verhalten, redet zunächst aber von ihrem Christwerden, 2_{13} greift eben auf 1_{5}ff. zurück, vgl. bes. *δεξάμενοι τὸν λόγον* 1_{6}. Wie dort macht hier das part. aor. Schwierigkeit, sobald man glaubt, ihm Tempuscharakter beilegen zu sollen: cum accepissetis vg; Erasm. übersetzt richtiger cum acciperetis, Luther: da ihr empfinget. Denn faktisch sind Part. und Hauptverb gleichzeitig: *παραλαβόντες* und *ἐδέξασθε* sind nicht verschiedene Akte, sondern stellen denselben Akt unter zweierlei Gesichtspunkte: an sich ganz synonym[1], müssen die Verben hier nach der rezeptiven (Gal 1_{9}) und der aktiven Seite unterschieden werden: (ohne eignes Zutun) bekommen und (in freier Entscheidung) annehmen (vgl. Kol 4_{10} bekommen u. aufnehmen; Xenoph. Cyropaed. I 4_{26} *τοὺς λαβόντας καὶ δεξαμένους τὰ δῶρα*). Ein doppeltes will P. zum Ausdruck bringen: neben dem Miteinander des Rezeptiven und Aktiven in dem Christwerden (das Wort annehmen = gläubig werden), wobei das Rezeptive ihm vorangeht, das Ineinander des göttlichen und des Menschlichen in der Mission, der Wortdarbietung: dem dient der absichtlich komplizierte Ausdruck (so recht charakteristisch für die Gedankenüberfülle bei P.) *λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ* (vgl. 1_{3}): dabei ist *ἀκοῆς* gen. epex. zu *λόγον*; urspr. Gehör, dann das Gehörte (daher latt. sklavisch verbum auditus dei, was zu falscher Exegese führen muß), wird es in LXX passivisch = שְׁמוּעָה in dem trans. Sinne (hiphil: etwas hören lassen) = Predigt gebraucht und verträgt so wie einen gen. obj. *πίστεως* Gal $3_{2.\,5}$ so einen gen. subj. *ἡμῶν* (Röm. 10_{16}f. vgl. Jes 53_{1}. Joh 12_{38}). P. vermeidet diesen hier, weil die sonst entstehende Genetivhäufung zu völliger Unklarheit führen müßte, und umschreibt ihn mit dem durch die urspr. passive Verbalbedeutung von *ἀκοή* ermöglichten *παρ' ἡμῶν*: das was von uns her gehört wurde; die Präposition mag mit Rücksicht auf *παραλαβόντες* gewählt sein, ist aber grammatisch nicht damit zu verbinden[2]. Neben dies einen gen. auct. zu *ἀκοῆς* vertretende *παρ' ἡμῶν* tritt dann als gen. auct. zu *λόγον* das *τοῦ θεοῦ*[3]: damit sind die beiden Quellen oder Autoritäten ihres Christenglaubens pointiert nebeneinandergestellt. Es kam darauf an, welche die Thess. betonten, ob sie überhaupt die unsichtbare neben oder in der sichtbaren herausfanden.

1. Vgl. II Kor 11_{4}; Joh 13_{20} ist dasselbe aram. Wort mit *λαμβάνειν* übersetzt, für das Mt 10_{40} *δέχεσθαι* steht; *παραλαμβάνειν* heißt „annehmen" Mt 24_{40}. Lk 17_{34}. Kol 4_{17}.

2. Das wäre ein Hyperbaton (Blaß 80, 5). Um dies zu vermeiden, stellen P 73 Theod., Ambst., Aug. vg. *παρ ημων* zu *παραλαβοντες* (cum accepissetis a nobis). G hat a nobis *αφ ημων* zw. d. Zeilen bei *παραλαβοντες*, obwohl im Text nach *ακοης* noch *παρ ημων* a nobis folgt.

3. Daß dies nicht als gen. obj. (sermonem de deo aut s. quo deum discebatis Erasm.) zu fassen ist, darüber s. Erk. zu 2_{2} S. 86.

Mit Dank gegen Gott stellt der Apostel fest, daß dies letztere geschehen ist: nicht als Menschenwort, also auf Menschenautorität hin, sondern als Gotteswort[1] haben die Thess. seine Predigt angenommen. Die Accusative können nur als Prädikatsnomina gefaßt werden, wobei ein ὡς zu fordern man auch durch Gal 4,14 nicht berechtigt ist (Blaß 34, 5); es würde sogar in die negative Behauptung einen falschen subjektiv beschränkenden Sinn hineinbringen (Bornem.). Als Obj. genommen (Wohlenb.) würden sie ausdrücken, was die Leser wirklich empfingen; hier handelt es sich aber darum, als was sie es annahmen. Das objektive, was es war, kommt erst in dem bekräftigenden Zusatz zur Geltung καθὼς ἀληθῶς ἐστιν[2] wie es denn wirklich scl. Gottes Wort ist. P. hätte hier den Glauben der Leser zu seiner Überzeugung 2,1 in Beziehung setzen können, und das ist auch der Kern des Gedankens. Aber er faßt ihn objektiver und erhärtet dies Tatsächliche durch den Hinweis auf die wahrnehmbaren Wirkungen: das Gotteswort erweist sich wirksam an denen, die es als solches angenommen haben, den Gläubigen. Daß ὅς nicht auf Gott (qui vg[3] Theod., Luther), sondern auf λόγος (verbum quod altlatt. Ambst., Erasm., Neuere) bezogen ist, zeigt das mediale ἐνεργεῖται (im NT nur b. Paul und Jak 5,16), das nur von sachlichem Subjekt gebraucht wird (Blaß 55, 1). καὶ legt die Korrelation mit θεοῦ fest: weil Gotteswort, darum auch wirkungskräftig. Zum Gedanken vgl. Hbr 4,12. Jak 1,21. I Pt 1,23. ἐν kann hier nur mit in oder an übersetzt werden, nicht mit unter, denn es handelt sich nicht um äußere Wunderwirkungen innerhalb der Gemeinschaft, sondern um sittliche Wirkung auf die Individuen. In dem Zusatz τοῖς πιστεύουσιν (vgl. zu 2,10) kommt wohl ein Zeitgedanke (seit eurer Bekehrung qui credidistis latt.) und zugleich eine Begründung (weil ihr gläubig geworden seid quia cr.) zum Ausdruck; aber beides liegt mehr im Zusammenhang als in der Wortform, die nur charakterisiert und dadurch markiert, daß die Leser hier nicht mehr in dem Stadium des Bekehrtwerdens, sondern im Stand des Gläubigseins gedacht sind. So bahnt sich P. den Übergang zu dem Verhalten der Thess. in ihrem Christenstand (2,14–16).

2,1–13 (**Rückblick.**) Die Bedeutung des Abschnitts liegt vor allem darin, daß er das Berufsbewußtsein des Apostels in das hellste Licht rückt: von Gott hat er sein Amt; Gott ist es, der ihm Kraft und Mut zur Durchführung in den schwierigsten Lagen gibt; Gott schuldet er Rechenschaft. Es beeinträchtigt die Bedeutsamkeit dieser christlichen Frömmigkeit in nichts, wenn wir ähnliches auch bei einem griechischen Philosophen finden: Epiktet III 22 weist einen Schüler, der den Philosophenberuf ergreifen will, darauf hin, daß der wahre Kyniker sich bewußt sein muß, von Zeus her als Bote zu den Menschen ge-

---

1. Hier bei artikellosem λογον steht θεου, nicht του θεου (P), wie bei dem ersten durch ακοης determinierten λογον.

2. αληθως εστιν WH, Weiß, Nestle m. B ℵ^a 17 39 boh? (ℵ* om. αληθως); ∼ εστιν αληθως ς Tisch. m. allen andern.

3. Primas. operatur inspiratione vel signis vel si quid boni facitis, ille in vobis facit (mit offenbar augustinischer Wendung der pelagianischen Vorlage).

sandt zu sein[1]. Grade durch den Vergleich solcher Parallelen tritt die Kraft der paulinischen Gedanken schön hervor. Übrigens ist es beachtenswert, daß auch hier der Vergleich mit kynischer Philosophie herausgefordert wird.

Das 2. von Paulus stark betonte Motiv ist das der Liebe zu den „Brüdern", und zwar einer mehr als brüderlichen Liebe. Paulus wechselt mit den Bildern: er fühlt sich als Vater. Das ist das nächstliegende. Wie wenig dabei kultische Gedanken, die technische Bezeichnung des Priesters als Vaters des durch ihn eingeweihten Mysten[2] mitspielen, zeigt sich darin, daß Paulus hier nur von der erzieherischen Tätigkeit des Vaters redet (vgl. I Kor 4 15ᵃ). Ebenso kann P. sich als Mutter fühlen: neben ἐγέννησα I Kor 4 15ᵇ steht ὠδίνω Gal 4 19. Aber auch dies denkt er nicht kultisch motiviert; es ist ihm ein natürliches Bild; er spricht von der nährenden Mutter 2 7; ein Bild, das sich auch V Esr 1 28. 2 25 findet, dem Apostel aber gewiß nicht literarisch vermittelt, sondern von ihm aus dem Leben gegriffen ist.

Garantiert das 1. Motiv die Lauterkeit, so das 2. die Opferfreudigkeit seines Verhaltens. In jeder Hinsicht weiß P. — das ist wichtig zu bemerken — sich untadelig, auch vor Gottes die Herzen prüfendem Blick (vgl. Exkurs zu 4 8).

Exkurs: Die Motive der „Apologie".

Wer Kap. 1. 2 im Zusammenhang liest, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Ausführungen über das eigne Verhalten (1 5. 9). 2 1—9. 10—13 etwas fremdartiges hineinbringen: warum redet P. von sich, wo er eigentlich von den Lesern reden will, und warum in dem Tone offenbarer Selbstverteidigung? War er angegriffen? Die Frage hat der Exegese von jeher zu schaffen gemacht. Die griechischen Väter dachten bezeichnender Weise gleich an Pseudoapostel, und verstanden darunter Irrlehrer, Haeretiker. Weil man auf diese Weise Polemik gegen die Ketzer der eignen Zeit, welche die Autorität der Kirche (= des Apostels) bestreiten, anbringen konnte, hat diese Exegese das ganze Mittelalter hindurch, ja bis ins 18. Jahrh. hinein großen Beifall gefunden. Hatten die patristischen Kommentatoren z. T. mit den pseudoapostoli noch historisch leidlich richtige Vorstellungen (aus Gal und II Kor geschöpft) verbunden (so Ambst. vielleicht geleitet durch ein marcion. Argument)[3], so verschob sich ihr Bild immer mehr nach dem jeweiligen Objekt der Polemik; die Protestanten benutzen die Gelegenheit zu Hieben auf den katholischen Klerus, und umgekehrt.

Diese patristische Tradition mag mitgewirkt haben, wenn in der neueren Exegese, bei dem Bestreben die Situation historisch zu verstehen, die judaistischen Agitatoren, denen gegenüber P. ähnliche Rechtfertigungen in I Kor 4 1ff. II Kor 2 14ff. 6 1ff. Gal 1 10 gibt, auch zu I Th herbeigezogen werden, obwohl sich von antijudaistischer Polemik in dem Brief nicht die leiseste Spur zeigt. War das für Baur Grund genug, seine Echtheit zu bestreiten, so suchte R. A. Lipsius eine versteckte Polemik zwischen den Zeilen aufzudecken, konnte damit aber nicht viel Beifall finden. Daher sahen andere sich gedrängt, hier nur eine prophylaktische Abwehr der von möglicherweise kommenden Judaisten ausgehenden Angriffe zu konstatieren (Olshausen), eine psychologische Ungeheuerlichkeit, die P. Schmidt und v. Soden mit Recht zurückwiesen. Bei dem unbedingt günstigen Urteil, das Timotheus über die Gemeinde und ihre Stellung zum Apostel mitbrachte (I 3 6), mußte die Quelle der Verdächtigungen außerhalb derselben gesucht werden, und so rieten denn die einen auf jüdische Verläumdungen (Hilgenfeld, Sabatier,

1. P. Wendland, Hellenistisch-römische Kultur 48.
2. A. Dieterich, Mithrasliturgie 146 ff.
3. de Bruyne Rev. Bén. 1907, 1—16; Harnack ThLz 1907, 138 f.

P. Schmidt[1], B. Weiß, Jülicher, Bacon, Wohlenberg, Milligan, vgl. II 3 2); die andern suchten die Urheber der Angriffe unter den heidnischen Landsleuten I 2 14 (Hfm., v. Soden, Schmiedel, Zimmer, Clemen Paulus II 181). Aber so gewiß beides denkbar ist, auch daß Timotheus davon berichtet habe, so hätte es doch nur dann irgend welche Bedeutung gehabt, wenn die von äußeren Gegner erhobenen Beschuldigungen im Schoße der Gemeinde einen Widerhall fanden (wie in Korinth die judaistischen Verdächtigungen gefährlich wurden durch die dafür empfängliche Opposition in der Gemeinde). Nur in diesem Falle hatte P. Anlaß auf die Reden der Draußenstehenden, auf die er sonst so wenig gibt, so ausführlich einzugehen. Mißtrauen gegen den Apostel bei seiner Gemeinde ist aber durch I 3 6 völlig ausgeschlossen, selbst „ein gewisses Mißtrauen" (Jülicher). P. gesteht doch I 3 5f. ausdrücklich zu, daß die befürchtete Versuchung seitens des Satan nicht nur keinen Erfolg gehabt hat, sondern überhaupt nicht eingetroffen ist.

Alle diese exegetischen Versuche sind dadurch irre gegangen, daß sie den Anlaß für die „Apologie" in objektiven Verhältnissen bei den Lesern suchten, statt zunächst an die Stimmung des Briefschreibers zu denken. Versetzt man sich in die Lage des plötzlich gewaltsam von der eben erst begründeten Gemeinde getrennten Apostels, dessen Versuche nach Thessalonich zurückzukehren immer wieder vereitelt wurden, so ist nichts natürlicher als daß er sich Gedanken macht über das Verhalten seiner Gemeinde, und bei dem Temperament des Paulus, bei der grade für den Aufenthalt in Athen und die erste Zeit in Korinth bezeugten Depression mußten das trübe Gedanken sein. Wie würden sie jetzt über ihn denken, da er sie so in Stich gelassen hatte, da jede Verbindung mit ihnen abgeschnitten war? gewiß hielten sie ihn für einen Betrüger, für einen der vielen wandernden Sophisten und Goëten, die nur auf ihre Ehre, ihre Bereicherung bedacht waren, Man muß sich nur das in Einleitung 1 gezeichnete Bild der Zeit vor Augen halten, und man wird diese Gedanken des Apostels verständlich finden. Ebenso verständlich aber auch die Art, wie P. ihnen hier Ausdruck gibt: die Gedanken waren ja töricht gewesen; Timotheus hatte gute Botschaft gebracht (*εὐαγγελισαμένου*). Der nüchterne Beurteiler mag fragen: wozu spricht P. noch davon? Aber wer das Menschenherz kennt, weiß, daß es sich nach solchen Zeiten der Sorge erst Luft machen muß. Und Paulus, dieser stark empfindende Mensch, kann gar nicht zurückhalten, was sein Herz solange bewegt und so schwer bedrückt hat. Man spürt es aber seiner Selbstrechtfertigung an, daß sie im Augenbick, da er sie niederschreibt, gar nicht mehr aktuell ist; er spricht zu Leuten, die von vornherein von der Richtigkeit seiner Ausführungen überzeugt sind. Wirkliche Bedenken, vorhandenes Mißtrauen, gar judaistische Verleumdungen würde er ganz anders anfassen.

Diese zuerst von Bornemann vertretene Auffassung ist ebenso psychologisch fein, wie die damit leicht zu verwechselnde Annahme einer Präventivmaßregel unpsychologisch ist. Es ist dabei m. E. auch nicht nötig, einen speziellen Anlaß in der momentanen Situation des Apostels aufzusuchen und die nach Thessalonich gerichteten Äußerungen als Wiederhall korinthischer Erfahrungen aufzufassen[2], obwohl dies als ein mitwirkender Faktor nicht ausgeschlossen ist.

Wenn manche neuere Exegeten so tun, als sei es wider des Apostels Ehre, sich einmal unnütze Sorgen gemacht und — aus übervollem Herzen — überflüssiges geschrieben zu haben, so mögen sie sich von Chrysostomus fragen lassen, warum er denn überhaupt den Timotheus entsandt habe statt von dem Glauben der Thess. sich durch Offenbarung überzeugen zu lassen.

2 14–16 **Das Verhalten der Leser im Christenstand.** Mit dem Hinweis auf die Wirkung des Gotteswortes hat P. sich den Rückweg gebahnt zu der

---

1. P. Schmidt glaubt sogar aus den verschiedenen Urteilen in I 2 3. 5 die Stimmen verschiedener, schärferer und milderer Gegner heraushören zu können.

2. E. Haupt, D.-ev. Bl. 1903, 83 möchte annehmen, daß die später noch in Korinth so bedeutsame Frage schon vor Abfassung von I Th dadurch aufgekommen sei, daß P. häßliche Unterstellungen von Seiten der Juden erfuhr.

Darlegung des Christenstandes der Leser (beachte das voranstehende *ὑμεῖς*), von der er in 1 3 ausgegangen war: die Kraft des Gotteswortes 2 13^c offenbart sich in jenem Glaubenswerk, jener Liebesmühe, jener Hoffnungsausdauer, die P. dort an den Thess. gerühmt hatte. Auf diesen Erweis sittlicher Kraft im Leben seiner Gemeinde zielt P. hin. Aber er braucht dies nach 1 4—10 nicht mehr voll auszuführen; er greift, ähnlich wie bei 2 10ff. im Verhältnis zu 2 1—9, nur einen ihm besonders wichtigen Punkt heraus, etwas was man als Illustration zu der Kraftwirkung des Gotteswortes am wenigsten erwarten sollte, was aber ganz in der Linie der Hoffnungsausdauer liegt. Standhaftigkeit in Verfolgung. Auch formell tritt dabei der Parallelismus zu 1 4—10 hervor: wie P. dort die Christen Thess. 1 6 als seine und des Herrn Nachahmer, andrerseits 1 7 als Vorbild für die Gemeinden Macedoniens und Achaias dargestellt hatte, so führt er sie hier als Nachahmer der judenchristlichen Gemeinden Palästinas ein. Auch der hieran angeknüpfte, scheinbar unvermittelte Ausfall gegen die ungläubigen Juden erweist sich bei näherem Zusehen als Parallele zu dem Schlußgedanken 1 10.

2 14 P. will die Wirkung des Gotteswortes an den Lesern aufzeigen (*γὰρ*) an ihrer Standhaftigkeit in Verfolgung[1]. Wiederum aber macht er diesen Hauptgedanken zum Nebensatz, indem er ihn dem andern unterordnet, daß die Christen Thessalonichs damit sich den judenchristlichen Gemeinden ebenbürtig angereiht haben. In dieser Form erscheint das Verfolgtwerden gleich als ein Zeichen des Christenstandes. Zu *μιμ. ἐγεν.* s. 1 6: wie das dort mit *δεξάμενοι τὸν λόγον* verbunden war, so leitet es hier von *ἐδέξασθε τὸν λόγον* zu dessen Bewährung über. Die Anrede markiert mit Herzlichkeit den neuen Abschnitt. Als Vorbild erscheinen hier die Christen Palästinas; es ist sehr bemerkenswert, daß P. dabei nicht nur von Heiligen od. ähnl., sondern von Gemeinden redet: er kennt also solche außer der Urgemeinde vgl. Gal 1 22. Dabei muß immerhin die Frage offen bleiben, ob diese Konventikel von Messiasgläubigen, die äußerlich wohl noch den Synagogenverbänden angehörten, sich selbst als *ἐκκλησίαι* bezeichneten; es ist möglich, daß P. nur, was von seinen Gemeinden gilt, auf jene überträgt: wo er von seiner Christenverfolgung spricht, sagt er *τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ* I Kor 15 9. Gal 1 13. Phl 3 6. Gottesgemeinden (gen. possess.) nennt er sie dort, um die Schwere seines Frevels fühlbar zu machen, hier um zu zeigen, welche Ehre es ist, ihnen gleichzustehen — vgl. *ἐν θεῷ* 1 1; ähnlich wirkt im Sinne des P. die mit *τῶν οὐσῶν*[2] angefügte örtliche Näherbestimmung *ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* (dafür *τῆς Ἰουδαίας* Gal 1 22). So sehr er sich von der Autorität der Jerusalemer frei fühlte und seine Gemeinden völlig autonom stellte, so sehr hatte er diesen doch das eigne Gefühl der Pietät gegen die Christen Palästinas gleichsam als die ältesten Geschwister im Kreise der Gemeinden eingeprägt: die junge heidenchristliche Gemeinde sollte sich geehrt

1. Eigentlich begründend (P. Schmidt, Schmiedel) kann man dies *γὰρ* nicht nennen, man müßte denn an Begründung des Dankes (Bornem.) oder Bestätigung dessen, daß sie die Predigt als Gotteswort annahmen (Calvin) denken.

2. Dies ist natürlich präsentisch, nicht präterital (Grotius) aufzulösen.

fühlen, wenn er sie den altbewährten Gemeinden Palästinas verglich. Ἰουδαίας ist hier sicher in dem weiteren Sinne gemeint, wonach es außer der eigentlichen Landschaft Judäa auch Galiläa und den Hauran umfaßt, wo Christengemeinden bis nach Damaskus hin blühten (Nazara und Kochaba nennt Africanus in seinem Brief an Aristides b. Eusebius h. e. I 7 14). Als 3. Attribut schließt sich (ob dem τῶν οὐσῶν untergeordnet oder nicht, ist gleich, vgl. Gal 1 22) ἐν Χρ. Ἰ. an, was hier einfach das noch fehlende Adjektivum „christlich" vertritt zur Unterscheidung von den jüdischen Gemeinden, die ja auch Gottesgemeinden zu sein beanspruchen: P. hätte auch von den Gläubigen oder den Brüdern sprechen können, aber diese Wendung war ihm nach Gal 1 22 geläufiger. Wohlenbergs Verbindung des ἐν Χρ. Ἰ. mit dem Prädikat μιμ. ἐγεν. führt zu künstlichen Eintragungen (Gegensatz zu bloß äußerlicher Nachahmung).

Wieso sie Nachahmer der judenchristlichen Gemeinden wurden, führt P. in Form eines begründenden ὅτι-Satzes (dadurch daß) aus:[1] es handelt sich um πάσχειν, dessen Charakter als Glaubensverfolgung im Zusammenhang, zumal für die ersten Leser, so klar ist, daß es einer Näherbestimmung nicht bedurfte: ἐν Χρ. Ἰ. (Wohlenb.) wäre übrigens auch nicht = ὑπὲρ Χρ. Phl 1 29. πάσχειν ist hier, obwohl mit ὑπὸ[2] verbunden, natürlich nicht nach seiner passiven Seite zu fassen „leiden müssen" (so Eurip. Cycl. 633, Artemidor III 51), sondern durchaus aktiv: „leidend ausharren" (= ὑπομένειν P. Schmidt); es muß ein sittliches Verhalten sein, worin man Nachahmer werden kann. P. kommt es auf gleiches Verhalten bei gleichen Erfahrungen an: die Übereinstimmung wird zum Ausdruck gebracht durch die (übrigens auch bei Klassikern vorkommende) etwas ungenaue Wendung τὰ αὐτὰ[3] .. καθώς (st. ἅ, ἅπερ, s. Kühner-Gerth 423, 16 18)[4] und durch das doppelte καί noch hervorgehoben (Blaß 78, 1)[5]. Daß man die Constructio ad synesin in καὶ αὐτοί (= die Mitglieder der judenchristlichen Gemeinden) mißverstehen und es = καὶ ἡμεῖς Paulus und Genossen nehmen könnte (vers. goth.?, Ambst. Erasm.), hat P. sicher nicht gedacht. Mit συμφυλέται[6] Volksgenossen kann P. nur die heidnischen Bewohner Thessalonichs meinen, ohne damit über ihre Nationalität im einzelnen etwas auszusagen: für den Juden sind eben alle andern Ἕλληνες. Von der Identifizierung mit den Ἰουδαῖοι (Chrys., ps.-athan. Syn.) hätte

---

1. Daß P. bei der Nachahmung neben den Verfolgungen auch noch an anderes gedacht habe (Lechler, apost. ZA.³ 35 vergleicht die χαρά 1 6 mit ἀγαλλίασις Apg 2 46, χαίροντες 5 41), läßt sich nicht beweisen.

2. Das 1. υπο haben D*G(F) Orig. (?), das 2. G(F) durch απο ersetzt.

3. ς m. A und jüngeren Zeugen ταὐτά, Krasis s. W.-Schm. 5, 9, Blaß 5, 21.

4. κατὰ ταὐτὰ καθὼς Herodot IX 82, τὸν αὐτὸν τρόπον ὥσπερ Demosth. Phil. III 33.

5. και υμεις fehlt in D* und steht bei Orig. einmal vor τα αυτα. καί nach Vergleichspartikeln ist sehr üblich s. 4 1. 5. 13. [5 6], vgl. Grimm s. v. καί II 2a; ep. priv. graec. 27 p. 41 10 Witt.

6. συνφ- schreiben D(E)G(F), W.-Schm. 5, 25, Blaß 3, 12. Das Wort ist von den Atticisten verpönt, die einfaches φυλέτης fordern, s. Lobeck ad Phryn. 172. 471. Bei Isocrates Panath. 58 145, wo früher συμφ. gelesen wurde, ist es seit Benseler wegkorrigiert. σύμφυλος hat Aquila Sach 13 7. συμφυλέτης · ὁμόφυλος Suidas, ὁμόεθνος Hesych; contribules Theod. g vg (cumtribubus d), concives Ambst.

schon das *ἰδίων* abhalten sollen, was doch nicht die Juden speziell Thessalonichs (Chrys.) bezeichnen kann. Vergeblich bemühen sich Calvin, Bengel, P. Schmidt Juden wenigstens neben den Heiden mit einzuschließen, indem sie den Begriff rein lokal (Mitbewohner von Thess., ohne Rücksicht der Nationalität) fassen und auf Apg 17 5f. als entscheidende Instanz verweisen. Paulus betrachtet nach 1 9 die Thess.-Gemeinde als eine wesentlich heidnische, kann also bei den *συμφυλέται* im Gegensatz zu den *Ἰουδαῖοι* nur Heiden in Thess. gemeint haben. Daß er die jüdischen Umtriebe, deren Geschichtlichkeit zu leugnen kein Grund vorliegt, hier ignoriert (doch s. zu v. 15), erklärt sich offenbar daraus, daß den Christen in Thess. die Feindschaft ihrer Landsleute am meisten wehe getan hatte.

Exkurs: Paulus und die Gemeinden Palästinas.

Die Hereinziehung der judenchristlichen Gemeinden Palästinas hat nicht so viel auffallendes, als die Ausleger meist darin gefunden haben. P. liebt es, seine Gemeinden auf ihre Gemeinsamkeit hinzuweisen (I Kor 11 16. 14 33 u. ö.). Hatte er 1 7 die Thess. als Vorbild der nach ihnen bekehrten Gläubigen Macedoniens und Achaias gerühmt, so stellt er sie jetzt als Nachahmer älterer Christengemeinden dar. Als solche hätte er natürlich auch die syrisch-kilikischen nennen können; aber diese standen seinen macedonisch-griechischen gleich, während er den judenchristlichen Gemeinden Palästinas, insonderheit der Urgemeinde zu Jerusalem, immer einen gewissen Ehrenvorrang zugesteht (vgl. I Kor 16 1. II Kor 8 4. 14. 9 1. 12ff. Gal 1 22. 2 1ff., bes. Röm 15 25—27). So begreift sich die Erwähnung der judenchristlichen Gemeinden an dieser Stelle, auch ohne die Annahme, daß die Gedanken des Apostels zufällig durch irgend eine Nachricht auf sie besonders hingelenkt waren. Sie begreift sich um so mehr, als es dem P. darauf ankam, das Befremden der Christen Thess. über die Feindschaft ihrer eigenen Landsleute zu beheben (Bornem.): dazu war die Analogie der Verhältnisse Palästinas besonders geeignet. Man braucht daher weder um dieses Verses willen den Brief dem P. abzusprechen[1] noch einen speziellen Zweck in demselben zu suchen. Lipsius fand diesen unter Voraussetzung der tübingischen Anschauungen in Abwehrmaßregeln des P. gegen judaistische Propaganda: das den judenchristlichen Gemeinden gespendete Lob sollte einem antipaulinischen Vorstoß vorbeugen. Calvin und Hfm. faßten ihn apologetisch: jener gegenüber dem Bedenken, daß die christliche Religion grade von den Juden, dem heiligen Volke Gottes, verfolgt werde (das leiden alle Gemeinden; die Juden sind verstockt), dieser gegenüber dem heidnischen Vorwurf des Abfalls von den eignen Volksgenossen zu einem jüdischen Wesen (es ist nicht jüdisch, die Judenchristen selbst werden von den Juden verfolgt). Letzteres kommt der Sache am nächsten.

Die Stelle ist historisch eine wichtige Ergänzung der spärlichen Nachrichten der Apg über die judenchristlichen Gemeinden Palästinas. Pelagius stellte damit Hbr 10 34 zusammen! Paulus denkt wohl auch (Ewald), aber gewiß nicht nur an die Zeit, da er selbst die Gemeinde Gottes verfolgte (I Kor 15 9. Gal 1 13. Phl 3 6). Weizsäcker, apost. ZA[2] 49 denkt sich die Christenverfolgung auf die Jahre 35—44 beschränkt: „als P. dieses schrieb, gegen die Mitte der fünfziger Jahre, da war es schon eine vergangene Sache, und eignete sich um so mehr als Beispiel zur Ermutigung". Beweisen läßt sich das nicht. Der Aor. *ἐπάθετε* besagt nicht, daß die Leiden in Thess. zu Ende sind, geschweige daß man daraus Schlüsse auf die Verfolgung in Palästina ziehen dürfte. Im Gegenteil Gal 6 12 spricht dafür, daß P. von Verfolgungen derer weiß,

1. Baur führt noch an, daß P. sonst nie die Judenchristen als Vorbild hinstelle (doch s. Röm 15 25ff.), und von der pal. Christenverfolgung nicht reden konnte, ohne sich als Haupturheber zu nennen.

die sich zu dem Gekreuzigten bekennen. Die Drangsalierung der Christen Palästinas hat fortgedauert und von Zeit zu Zeit schärfere Form angenommen. Vielleicht hatte P. eben von etwas derartigem gehört! Daraus würde sich zugleich der scheinbar etwas unmotivierte polemische Ausfall gegen die Juden erklären.

2 15. 16[1] P. liebt es die Personen von denen er redet, zu charakterisieren — in Liebe und Haß; er kann gar nicht objektiv sein. Wie er Röm 9 3 ff. die Ehrentitel Israels häuft, so stellt er hier alle seine Schuldtitel zusammen in 5 mit Ausnahme der letzten durch *καὶ* verbundenen Partizipien, die sich sachlich am besten so gruppieren: die Juden werden bezeichnet 1) als Mörder Jesu und seiner Propheten, 2) als Störer der christlichen Mission: a) von sich haben sie die Apostel vertrieben, b) sie dulden auch nicht die Heidenmission; das zwischen *ἐκδιωξάντων* und *κωλυόντων* stehende Paar gibt die innere Erklärung für beides: *μὴ ἀρεσκόντων* weist rückwärts auf *ἐκδιωξάντων, ἐναντίων* vorwärts auf *κωλυόντων*, was darum ohne *καί*, epexegetisch angefügt ist. Alle andern Versuche hängen mit falscher Einzelexegese zusammen, indem meist *τοὺς προφήτας* statt mit *ἀποκτεινάντων* mit *ἐκδιωξάντων* verbunden und dieses dann allgemein gefaßt wird; so u. a. Bornem., der sich dafür auf Mt 5 11 f. (Lk 6 23) beruft: *ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν . . . οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν*. Dieser einen Stelle aber stehen zahlreiche gegenüber, wo Christus- und Prophetenmord zusammen genannt werden[2]. Bornem.s Gegengründe beweisen höchstens, daß die Verbindung mit *ἐκδιωξάντων* möglich wäre. Dagegen aber spricht, daß P. nie Propheten und Apostel (als Träger des Gotteswortes vor und nach Chr., Bornem.) zusammenstellt: Apostel und Propheten ist bei ihm etwas ganz anderes, 2 Arten christlicher Geistesträger. Dazu kommt das korrespondierende *καὶ* vor *τὸν κύριον*, das weder mit „auch" (Bornem. u. d. meist.) noch mit „sogar" übersetzt werden darf; es verbindet auch nicht die Verben *ἀποκτ.* und *ἐκδιωξ.* (P. Schmidt), sondern lediglich die beiden Obj. *τὸν κύριον* und *τοὺς προφήτας*; das scheinbare Nachhinken des 2. findet sich öfter bei P., vgl. 1 6 *μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου*, 2 10 *ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεός*, und hängt mit der Neigung zusammen rhetorische Klangfarbe durch Zwischenstellung zu erzielen (*χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* 1 2, *τὸν κόπον ἡμῶν καὶ τὸν μόχθον* 2 9, *στηρίξαι ὑμᾶς καὶ παρακαλέσαι* 3 2 u. o.)[3]. Auf die Zusammengehörigkeit von Herr und Propheten weist endlich auch die gespreizte Stellung *τὸν κύριον ἀποκτ. Ἰησοῦν*[4] hin, welche die Propheten als Diener dieses Herrn erscheinen läßt (vgl. die A. 2 ange=

---

1. Ewald, Jahrb. f. bibl. Wissensch. VI 252, VII 177 f.
2. Mk 12 2 ff. Mt 21 34 ff. (vgl. Mt 22 6), Mt 23 29 ff. (Lk 11 47 ff.), Apg 7 52; bes. Just. Dial. 16: *ἀπεκτείνατε γὰρ τὸν δίκαιον καὶ πρὸ αὐτοῦ τοὺς προφήτας αὐτοῦ*, was fast wie ein Kommentar zu u. St. aussieht; Mart. Pionii 13 2 *ἡμεῖς δὲ* (die Christen im Gegensatz zu den Juden) *οὔτε προφήτας ἀπεκτείναμεν οὐδὲ τὸν Χριστὸν παρεδώκαμεν καὶ ἐσταυρώσαμεν*; Hippolyt de antichristo 30 f. 58, Tertullian res. carn. 26, Clemens Alex. strom. VI 15, 127 5.
3. Dies auch bei den Klassikern, z. B. *ἀνατρέπει ἅπαντα καὶ ἀπόλλυσιν* Plato Euthyphr. 16 p. 14 B, vgl. Blaß 80, 2.
4. Marcion (b. Tert. V 15) und einige jüngere Zeugen lassen *Ιησουν* aus, 271 stellt *αποκτ. τ. κυριον Ιησ.*

führte Justinstelle)[1]. Die altertümliche Formel „der Herr Jesus" (s. Exkurs zu 1 1) braucht P. oft, besonders in feierlichen Momenten, auch ohne daß dabei an die geschichtliche Person und ihr Leiden gedacht ist (Bornem., s. dagegen schon 1 10); vielleicht verdient es Beachtung, daß P. die naheliegende Wendung „den Messias töten und die Propheten" eben nicht braucht. Wenn er hier Jesu Tod ganz den Juden zuschreibt, so entspricht das formal zwar der evangelischen Überlieferung nicht ganz, wohl aber sachlich, zumal der ältesten, bei der Pilatus die Rolle des innerlich unbeteiligten, ausführenden Beamten, die römischen Soldaten die der gleichgiltigen Henkersknechte spielen. Die volle Verantwortlichkeit der Juden für Jesu Tod behauptet die gesamte evangelische Überlieferung, vgl. bes. Mk 8 31 m. Par.; ebenso Apg 2 23. 10 39. 13 27f. Mit den späteren Versuchen in apologetischem Interesse Pilatus und die Römer ganz auszuschalten (Petr.-Evg.) hat u. St. nichts zu schaffen. Als Prophetenmörder geißelt nicht nur Jesus sein Volk (Mt 23 37. Lk 13 34; a. St. s. S. 111 2), sondern auch Paulus wendet I Kön 19 10 *τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν* Röm 11 3 in allgemeiner Form an. Was bedeutet es demgegenüber, daß nicht alle Propheten wirklich ermordet worden sind? Zu I Kön 18 4. 13. 19 10. Jer 2 30. 26 [33] 20ff. II Chr 24 19ff. 36 16. Neh 9 26. Hen 89 51. Sib. II 248 treten Legenden wie das Mart. Jes. (Kautzsch, Pseudepigraphen 119 ff.)[2].

Zu dem Herrn- und Prophetenmord tritt die Missionshinderung: *καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων* wird meist übersetzt: und (auch) uns verfolgt haben (Luther, Weizs. u. a.); allerdings steht *ἐκδιώκειν* zuweilen als verstärktes *διώκειν* (Bornem.; vgl. LXX I Sam 30 10 A, Ps 43 [44] 16. 68 [69] 4. 118 [119] 157. JSir 30 19), sodaß man Mt 5 11f. vergleichen könnte. Aber meist kommt doch *ἐκ-* zu seinem Recht: persequendo ejecerunt Dtn 6 19. I Chr 8 13. 12 15. Ps 36 [37] 28 A. 100 [101] 5. Jo 2 20. Jer 27 [50] 44. 29 [49] 19. Dan 4 22; Thukyd. I 24 5. Lucian Timon 10. Hyperides b. Pollux 8, 70 = verbannen. Gegen die Bedeutung verfolgen spricht hier der Aor., der auf eine einmalige Handlung weist: das fortgesetzte Vertreiben des Apostels von Stadt zu Stadt (vgl. Mt 23 34[3]) ist ein gegenwärtig andauerndes. Es liegt, zumal durch 2 17, sehr nahe, an die Vertreibung des Apostels aus Thess. zu denken (u. a. Clemen, NkZ VII 147); aber ohne *ἀφ' ὑμῶν* kann *ἐκδιώκειν* nur von sich austreiben heißen. Und da wird man im Zusammenhang mit v. 14 zunächst an das palästinensische Judentum zu denken haben, wobei immer noch die Wahl bleibt zwischen zwei Auffassungen: faßt man *ἡμᾶς* im weiteren Sinne = uns Christen, so wäre hier die Exkommunikation der

1. Schon hierdurch richtet sich der Zusatz in ς (m. KLD[b] syrr goth Chrys. al.) *τους ιδιους προφητας*, der eine engere Verbindung zwischen den Proph. und ihren Mördern herstellt; nach Tertullian adv. Marc. V 15 wäre es ein marcionitischer Zusatz (Zahn, GNK II 521 retrovertiert ohne Grund *τ. προφ. αυτων*).

2. Vgl. die Anspielungen Hbr 11 36f. Jak 5 10; die Zusammenstellung bei Ps. Cyprian [Novatian?] adv. Judaeos 2 p. 135 Hartel, Commodian carm. apol. 219 ff. 514 ff. p. 129. 149 Hartel, Apoc. Pauli 49 p. 67 Tischendorf, p. 40 James; Agobard de superst. Jud. 17 (MSL 104, 93): occisores Iesu et prophetarum, persecutores apostolorum geht auf u. St. zurück.

3. In der Parallelstelle Lk 11 49, wo Tisch. m. AD plur. *ἐκδιώξουσι* (WH u. a. *διώξουσι*) liest, fehlt dies *ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν*.

Christen aus der jüdischen Synagoge und zwar als einmaliger, durch generellen Beschluß vollzogener Akt gemeint (vgl. Joh 9 22. 12 42. 16 2. Lk 6 22; dazu meine Probleme des apost. Zeitalters 34—38); diese aber so früh anzusetzen, widerspricht dem was wir sonst davon wissen, auch in gewisser Weise v. 14, sofern dieser von den Plackereien innerhalb der mit Jurisdiktion über alle ihre Mitglieder ausgestatteten Synagoge zu verstehen ist. Faßt man dagegen *ἡμᾶς*, wie es v. 16 gemeint sein muß, im engeren Sinne = uns Missionare (Paulus mit oder ohne seine Gefährten), so ist hier ausgedrückt, daß P. (und vielleicht auch Silas) die Unmöglichkeit, in der Heimat zu wirken, als einen ihm von den Juden angetanen Zwang empfand, was Apg 9 29. 22 17 illustriert ist; vgl. den kurzen heimlichen Besuch in Jerusalem Gal 1 18. Bei dieser Deutung ergibt sich dann der treffliche Gedankenfortschritt: die Juden haben mich von sich weg in die Heidenmission hineingetrieben und diese suchen sie nun auch zu verhindern.

Dies Verhalten der Juden erklärt P. durch den Zusatz: *καὶ θεῷ μὴ ἀρεσκόντων*[1] *καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων*[2] (im Unterschied von den beiden part. aor. beides präsentisch). Beide Attribute müssen im subjektiven Sinne von der Gesinnung der Juden verstanden werden, wofür man sich allerdings nicht auf das *μὴ* berufen darf, denn in der Koine gilt der klassische Unterschied nicht mehr, sondern die Regel ist, daß *οὐ* beim Indik., bei allen übrigen Modis, also auch beim Part. immer *μὴ* steht, ohne Unterschied der Bedeutung (Blaß 75, 1. 5; vgl. 4 5. 13); zu *ἀρέσκειν* zu Gefallen sein s. 2 4; der Einwand, daß sei hier zu matt (Schmiedel), erledigt sich, wenn erkannt ist, daß auch dies subj. *ἀρέσκειν* nicht bloß de conatu ist. Darauf, ob sie Gott wirklich gefallen oder nicht, kommt es hier garnicht an, sondern auf ihr Verhalten, das störrisch gegen Gott ist (Ewald). P. denkt bei dem „nicht zu Gefallen sein wollen" in erster Linie an die Nichtannahme des Evangeliums, in zweiter an die Hinderung der Heidenmission. Letzteres kommt aber erst bei *πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων* zu voller Geltung, das wieder nicht von der Gesinnung der andern gegen sie (odiri magis digni Theod., von allen Menschen angefeindet Ewald, Wettstein, der Stellen mit *ἔχθιστος γίνεσθαι* vergleicht), sondern von ihrer feindlichen Gesinnung gegen alle zu verstehen ist, nicht in dem allgemeinen Sinne des adversus omnes alios hostile odium, das Tacitus hist. V 5 ihnen vorwirft[3]. P. erklärt selbst durch den Zusatz *κωλυόντων*, wie er das *ἐναντίων* versteht (Theodoret): feindlich, hinderlich durch Hintertreibung der Heilsbotschaft (Bornem.). Die Schuld eigener Nichtannahme des Evangeliums verschärfen sie durch die Verhinderung anderer: das erinnert an das Herrnwort Mt 23 13. Lk 11 52. Weil im vorausgehenden von den Juden Palästinas die Rede war, wollte Ewald bei dem „Verhindern" an Botschaften denken, die von Jerusalem aus in die Diaspora geschickt, vor

1. Konformierend *αρεσαντων* GF, et deo non placuerunt d e harl*.
2. *εναντιον* D* 37* 273, Schreibfehler oder als Adverb zu *κωλυόντων* gedacht.
3. Vgl. ann. XV 44; Josephus c. Apion. 2 10. 14 *ὡς ἀθέους καὶ μισανθρώπους λοιδορεῖ*; Diodor Sic. XXXIV 1 [V 85 Dindorf] *ἀκοινωνήτους εἶναι καὶ πολεμίους ὑπολαμβάνειν πάντας*; Philostrat vita Apoll. V 33; Juvenal sat. 14 103ff.

P. warnten und zum Kampf wider ihn aufwiegelten (vgl. Justins' Erzählung Dial. 17; andrerseits Apg 28 21). Für P. aber fließt hier wohl das Diaspora-Judentum mit dem der Heimat zusammen: er empfindet jede Behinderung als von „den Juden" kommend. Mit *κωλυόντων* kommt neben der feindlichen Gesinnung das faktische Handeln zum Ausdruck: die Hinderungen der Juden waren wirksam genug, wie P. in Thess. und Beröa mit Schmerzen erfahren hatte (Apg 17 5ff. 13ff.), ebenso wieder jetzt in Korinth (18 5ff.). Aus dieser Stimmung heraus schreibt er grade. Daß trotzdem das Evangelium unter den Heiden seinen Fortgang nahm, berechtigt noch nicht dem *κωλυόντων* bloße de conatu-Bedeutung beizulegen. Schon im Ausdruck zeigt sich, wie sehr P. sich selbst getroffen fühlt: *ἡμᾶς* war nicht unbedingt notwendig. Eigenartig ist das absolute *λαλῆσαι* (scl. *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ*) statt des üblichen *κηρύσσειν*, vgl. 2 2. *ἵνα σωθῶσιν*[1] (I Kor 10 33) kann, so eng es auch mit *λαλῆσαι* zusammengehört, nicht dessen Objekt vertreten; es bezeichnet das selige Ziel der Predigt: Rettung vor dem Zorngericht (vgl. 1 10); aber *σώζειν* ist positiver: Heil schaffen, selig machen. Dies Ziel, Teilnahme der Heiden am Heil, wollen die Juden hintertreiben durch Hinderung der Predigt. Aber — das ist der verschwiegene Gedanke — dies wird ihnen nicht gelingen, vielmehr wird es nur als neue Schuld auf ihr eignes sündiges Haupt zurückfallen. Wenn P. dies durch *εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι κτλ.* an *κωλυόντων* anschließt, so sieht es aus, als rede er von dem bewußten Zweck der Juden bei ihrem Hindern; aber er meint den göttlich providentiellen Zweck (vgl. Röm 4 16. 7 4 u. ö.)[2]. Zu Christus- und Prophetenmord, zur Ablehnung des Evangeliums und Vertreibung der Apostel mußte noch die Hinderung der Heidenmission kommen, damit ihre Schuld voll werde; das konnte P. gut passivisch ausdrücken; er wählt das Aktiv, um zu sagen: sie selbst arbeiten daran. Die Wendung, viell. der LXX entlehnt[3], geht aus von dem Bild eines Maßes: ist dieses voll, so läuft es über, ist die Schuld voll, so folgt die Strafe (vgl. die prophetische Bildersprache Sach 5 5ff.; auch Petr.-Evang. 5 17; Off 18 5)[4]. P. sucht im Drange des Gefühls nach vollen Tönen: so fügt er noch *πάντοτε* an, das, in seiner ursprünglich zeitlichen Bedeutung gefaßt, nur „jederzeit, immerfort daran arbeiten voll zu machen" bedeuten könnte und dann am besten auf die 3 Glieder in v. 15: Propheten- und Messiasmord, Abweisung des Evangeliums, Hinderung der Heidenmission (besser als: vor und nach Christus, Bornemann) bezogen würde; es ist aber offenbar in laxer Weise = *πάντως, παντελῶς* gebraucht, um das „gänzlich vollmachen" auszudrücken. Dies Ziel ist erreicht, damit aber auch der Zeitpunkt der Vergeltung: das fügt P. zu seiner und der Leser Beruhigung hinzu. Es

1. *σωθήσονται* GF ind. fut. statt conj. aor., s. Blaß 65, 2.

2. Unbeabsichtigt sich ergebende Folge kommt auf dasselbe hinaus, trifft aber nicht die eigentümlich religiöse Betrachtung des Apostels.

3. Gen 15 16 *ἀναπεπλήρωνται αἱ ἁμαρτίαι* = עָוֹן שָׁלֵם; Dan 8 23 Theod. und LXX *πληρουμένων τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν*; II Mak 6 14 *καταντήσαντας αὐτοὺς πρὸς ἐκπλήρωσιν ἁμαρτιῶν*; 15 *πρὸς τέλος ἀφικομένων ἡμῶν τῶν ἁμαρτιῶν*; richtig kommentiert Mt 23 32 *ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν*.

4. Anders Hen 18 16 *μέχρι καιροῦ τελειώσεως ἁμαρτίας αὐτῶν* d. h. bis zur Zeit, da ihre Sünden vollständig abgebüßt sind.

ist ein Stück Theodicee, das hierin zum Ausdruck kommt: so gewiß die Christen ihren Herrn zur Errettung vor dem kommenden Zorngericht erwarten (1 10), so gewiß muß ihnen sein, daß dies über die Feinde des Evangeliums hereinbricht. Die ersten Leser werden sofort verstanden haben, was P. mit den Worten *ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος* meinte; der späteren Exegese hat er damit Rätsel über Rätsel aufgegeben. Daß es Interpolation sei, oder Citat aus den Testamenten der Patriarchen, wo es sich Levi 6 a. E. wörtlich wiederfindet[1], sind Annahmen, die erst diskutiert werden dürfen, wenn alle andern Erklärungsmöglichkeiten erschöpft sind. Zunächst ist festzustellen, daß *φθάνειν* die klass. Bedeutung zuvorkommen im hellenistischen Griechisch fast ganz abgestreift hat (im NT nur noch 4 15; dafür *προφθάνειν* Mt 17 25, Blaß 24) zu gunsten der abgeschwächten eintreffen, erreichen[2]; ferner daß *εἰς τέλος* nicht = *εἰς τὸ τέλος* usque in finem vg ist, sondern eine ganz geläufige adverbiale Wendung, die dem *πάντοτε* = völlig, gänzlich entspricht[3]: es ist also hier von keinem Ende, weder dem Ende des Zornes (Lünem. unter Berufung auf Ez 20 31 [6 12] *εἰς τὸ συντελέσαι τὴν ὀργήν μου ἐπ' αὐτούς* meinen Zorn an ihnen zu erschöpfen)[4], noch dem Ende der Juden (ad finem parandum deW., Grimm, sodaß es ein Ende mit ihnen hat, zu völliger Vertilgung Ewald, anspielend auf Dan 9 24. Mt 24 6), noch vom Weltende (attributiv zu *ὀργή* der zum Ende gehörende Zorn, extrema, implacabilis dei ira Erasmus) die Rede.

ἡ ὀργή[5], was man nicht auf den Begriff der Strafe abschwächen darf (Ewald), bezeichnet gewiß nicht nur die Gesinnung, die in strafenden Worten

---

1. Bei dem jetzigen Stand der Forschung ist es ganz unsicher, ob diese Stelle dem vorpaulinischen Grundstock oder erst einer christlichen Interpolation angehört. Sie findet sich in allen griech. Hdschrr. und den Versionen außer arm[a]. Charles p. 41 tritt für Benutzung der Test. durch Paulus ein. Rönsch, ZwTh 1875, 278ff. wollte beide Stellen auf eine von LXX abweichende Fassung von Gen 35 4f. zurückführen, kaum mit zureichenden Gründen.

2. *φθάνω· τὸ προλαμβάνω καὶ τὸ καταλαμβάνω* Schol. zu Eurip. Orest. 936, Hesych IV 239 Schmidt; Neh 8 1: es kam der 7. Monat; oft von erwartetem oder unerwartetem Eintreffen von Verheißungen Dan 4 21. 25. 7 22. Mt 12 28. Lk 11 20, von überraschendem Eintreffen, Ereilen Jdc 20 34 *φθάνει ἐπ' αὐτοὺς ἡ κακία* = 41 *συνήντησεν ἐπ' αὐτοὺς ἡ πονηρία*, das Verderben ereilte sie (Röm 9 31. Phl 3 16 *φθ. εἰς* = *καταλαμβάνειν*).

3. Wie im klass. gehen bei LXX und im NT mehrere Bedeutungen neben einander her: bis zuletzt (nicht „zuletzt" Bornem.) Mt 10 22. 24 13. Mk 13 13; für immer לָנֶצַח Ps 76 [77] 9, לָעַד I Chr 28 9. Ps 9 18. Dan 3 34 (Gegensatz *ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης* Bar 1 13); schließlich Lk 18 5, Gen 46 4; gänzlich, völlig לְכָלָה II Chr 12 12, עַד־תֻּמָּם Jos 8 24 (für diese beiden auch oft *ἕως εἰς τέλος* Num 17 13. Dtn 31 24 u. ö., auch Ps Sal 2 5); meist für לָנֶצַח Job 6 9. 14 20 u. ö. *ὀργίζεσθαι εἰς τέλος* Ps 78 [79] 5. 102 [103] 9 Ps-Callisth. II 26 11 cod. C p. 84 Müller. *εἰς τέλος τουτέστι παντελῶς* erklärt Diodor zu Ps 51 7 MSG 33, 1589b. Diese Bedeutung ist auch klassisch Blaß 39, 5, Soph. Oed. Col. 1224 *ἐς τελευτάν*; sehr oft bei Hermas, z. B. vis III 7 2. sim VI 2 3. VIII 6 4. 8 2. 9 3; vgl. *διὰ τέλους* epist. priv. gr. 8 8 p. 16 Witkowski; im NT Joh 13 1, wo zu übersetzen ist: er gab ihnen einen völligen Liebesbeweis, und a. u. St., wo nicht die *ὀργή*, sondern das *ἔφθασεν* als völlig bezeichnet werden soll. B. Weiß, Bibl. Theol.[5] 220 schwächt ab, wenn er umschreibt: „als wollten sie das Maß ihrer Sünden noch vollmachen, obwohl doch der Zorn Gottes schon gegenwärtig in höchstem Maße auf ihnen ruht".

4. Hühn z. St. vergleicht Sap 12 27 *διὸ καὶ τὸ τέρμα τῆς καταδίκης ἐπ' αὐτοὺς ἐπῆλθεν*.

5. *η οργη* ∼ vor *επ αυτους*: B Orig. f vg, um es dem Prädikat näher zu

und Taten Ausdruck findende Stimmung, sondern auch deren Auswirkung (Schmiedel)[1]; aber damit ist nicht gesagt, daß bereits eine Reihe von Zornesäußerungen über die Juden ergangen seien, deren höchste jetzt eben eingetroffen ist, also auch nicht, daß Paulus in seiner Predigt zu Thessalonich die Geschichte Israels als einer fortlaufenden Reihe von Sünde und Strafe dargestellt habe (Clemen, NkZ VII 143). *ὀργὴ* läßt an sich allerdings die Deutung auf Zornesäußerungen geschichtlicher Art zu (Röm 1_{18}); dem Zusammenhang nach aber kann nur an das Endgericht gedacht sein (Röm 2_{5}), was auch der offenbar beabsichtigte Parallelismus mit 1_{10} bestätigt. Dies ist gewissermaßen der technische Gebrauch des Wortes: Gottes im Endgericht sich entladender Zorn über die Sünde der Menschheit; daher der Artikel, der weder den von den Propheten vorausverkündeten, noch den gebührenden Zorn, oder den „Gotteszorn" (Bornem.) als solchen bezeichnen kann. Bornem. erinnert mit Recht daran, daß P. das Weltende in nächster Nähe erwartet (s. 5_{1}ff. I Kor 10_{11} u. ö.): dies schließt die Hoffnung auf Errettung für die Christen (I 1_{10}. 2_{16}), aber auch die Erwartung des Zorngerichts über die Ungläubigen ein. Die Pointe liegt darin, daß grade die Juden, die von der Endkatastrophe den Anbruch des Herrlichkeitsreiches für sich erwarten, hier als die von dem Zorngericht in erster Linie betroffenen erscheinen. Der Aor. *ἔφθασεν*[2] ist dabei offenbar in prophetischem Sinne zu verstehen: was die Zukunft bringen wird, schaut der Seher als bereits verwirklicht (Hilgenfeld, ZwTh 1868, 239); er stellt es als beschlossen dar (Ewald). Die mannigfachen Versuche der Exegese, ihn auf ein bestimmtes historisches Ereignis zu beziehen, zeigen nur die Unmöglichkeit präteritaler Auffassung: wenn man den Aor. als solchen versteht, dann kann allerdings nur an ein einzelnes Faktum, nicht aber an fortgesetzte Zornesäußerungen (Bornem.) oder an dauernde Erscheinungen wie die Verstockung Israels (B. Weiß, Farrar, v. Soden, Pfleiderer), die Entziehung des Schriftverständnisses (vgl. II Kor 3_{12}ff., Pelagius), den Verlust der staatlichen Selbständigkeit (Hilgenfeld) gedacht werden. Ein solches Einzelereignis wäre innerhalb des paulinischen Gesichtskreises v. J. 52 etwa die Hungersnot unter Claudius, von der Apg 11_{28} und Josephus arch. 20_{101} reden (Grimm, StKr 1850, 774); aber sie traf wohl nicht bloß die Juden. Daß das Ende des Theudas-Aufstandes (Apg 5_{36} Josephus arch. 20_{98}) oder überhaupt eine der zahlreichen Hinrichtungen

---

bringen: ebenso schwankt die Stellung in Test. Levi: *ἡ ὀργὴ* nach *αὐτούς* c i [h]. a e f bez. *ἐπ' αὐτούς* d g, davor b syr; + *τον θεον* DG latt. goth., richtig erklärende Glosse aus 5_{9}; ebenso in der Rec. c h i des Test. Levi, *ἡ ὀργη κυρίου* in den Hdschrr. a e f b d g: schon dies spricht mehr dafür, daß I Th in Test. Levi benutzt ist als umgekehrt (s. Einl. S. 48), dazu kommt, daß der Satz in der älteren arm. Übersetzung, die am meisten von den christlichen Interpolationen frei ist, ganz fehlt! Über den Zorn Gottes vgl. außer Bornem. z. St. A. Ritschl, de ira dei 1859; Rechtfertigung und Versöhnung [3]II 142; F. Weber, Vom Zorne Gottes 1862; M. Pohlenz, 1909, 13ff.; Cremer s. v. *ὀργή*; B. Weiß, B. Th. 236, 7; H. Holtzmann, NTl. Th. II 48f.; A. Ruëgg, RE [3]XXI 719ff.; T. B. Kilpatrick, ERE I 477ff. (anger, wrath of God).

1. So durchweg in den jüdischen Sibyllinen, z. B. IV 162, VIII 1, XI 314.

2. *ἔφθακεν* bei Lachm., WH a. R., Weiß mit BD*; über die vulgäre Vermischung von Perf. und Aor. s. Blaß 59. Das Perf. könnte noch deutlicher prophetisch sein. Vgl. zu *ἔφθασε* Mt 12_{28} Wendt, Lehre Jesu[2] 250_{1}.

und Metzeleien, von denen Josephus grade aus der Zeit der Prokuratoren Tiberius Alexander und Ventidius Cumanus berichtet (arch. 20 102. 105ff. 113ff. 118ff.), einen solchen Eindruck gemacht hätte, ist ja möglich, aber nicht eben wahrscheinlich. Näher liegt schon das Juden-Edikt des Claudius, dessen Folgen Paulus an Aquila und Priscilla unmittelbar vor Augen hatte, Apg 18 2, Sueton Claudius 25; Dio Cassius 60 6 (P. Schmidt, Baljon, Theol. Studiën 1888, 191; Clemen, Chronol. 242; Einheitl. 16; Paulus I 114); aber wäre dafür der Ausdruck nicht doch zu hoch gegriffen? Dieser läßt am ehesten an die Katastrophe des Jahres 70 denken, sei es als vollendete Tatsache (Baur, Ritschl, Schmiedel, Knopf), sei es als bestimmt erwartetes Ereignis (Pelagius u. a.). Aber damit ist der paulinische Gesichtskreis überschritten, da wir kein Recht haben, das Leben des Apostels auch nur bis ins Jahr 66, den Anfang des jüdischen Krieges, in den J. F. Köhler[1] unsern Brief setzen wollte, auszudehnen: der Brief oder das Sätzchen müßten unecht sein[2]. Nichts zwingt aber zu dieser Auskunft, sobald der prophetische Charakter des Aorists, der aus LXX reichlich zu belegen ist[3], anerkannt wird: Paulus droht hier mit dem jüngsten Gericht als Zornentladung über das halsstarrige, ungläubige Israel: es muß bald kommen, denn das Sündenmaß ist voll.

Exkurs: Paulus und das ungläubige Israel.

Außer dem chronologischen Bedenken, welches sich bei der Deutung auf die Katastrophe des Jahres 70 gegen die Echtheit u. St. erhebt, hat man immer den Widerspruch geltend gemacht, in den sich der Verf. dieser Worte zu Röm 11 25ff. setze: dort erwarte Paulus vor dem Ende die Bekehrung Gesamt-Israels; hier drohe er mit dem Zorngericht. Aber dieser Widerspruch besteht zwischen Röm 11 25ff. und vielen echtpaulinischen Stellen; wenn erst die Fülle der Heiden und dann Gesamt-Israel zum Glauben kommt, wo bleiben denn die *ἀπολλύμενοι* I Kor 1 18. II Kor 2 15. 4 3, auch Röm 2 12? dann sind alle *σωζόμενοι*. Und in der Tat scheint P. dies gelegentlich in kühnem Glauben zu behaupten I Kor 15 24ff. Paulus hat eben kein System, sondern verschiedene divergierende Gedankenreihen, die jede ihr religiöses Recht haben. Es ist unkritisch, daraus Echtheitskriterien zu machen.

Viel wichtiger ist es, die wechselnde Stellung zu beobachten, die P. seinen Volksgenossen gegenüber einnimmt: so scharf wie hier in Thess. ist er nur wieder noch in seinem letzten Brief Phl 3 2ff. (was doch trotz allem am besten auf ungläubige Juden bezogen wird). In der Zwischenzeit tritt unter dem Eindruck des Kampfes gegen die Judaisten, der Paulus' Leidenschaft und Bitterkeit ganz absorbiert, der Gegensatz zu den außenstehenden Juden auffallend zurück. Dafür haben wir bessere Zeugnisse als nur einen e silentio-Beweis. Schon II Kor 3 16 klingt aus der Anwendung von Ex 34 34 die Hoffnung einer Bekehrung von Gesamt-Israel hervor; dieser gibt dann Röm 11 25ff. unmißverständlichen Ausdruck: Israel bleibt das auserwählte Volk, um der Väter willen geliebt 11 28; Gott muß seine Verheißungen einlösen 11 29. Und Paulus macht Röm 9 1ff. kein Hehl daraus, daß sein ganzes Herz diesem seinem Volk gehört, daß er dessen Fernbleiben vom Glauben, dessen Verwerfung auf das schwerste empfindet.

Dennoch kann er zeitweilig ebenso energisch den Gedanken vertreten, daß Israel dem definitiven Zorngericht verfallen ist. Der Widerspruch ist nicht ärger, als wenn P. einerseits als Axiom aufstellt: alle Christen werden selig, und andrerseits doch den

1. Versuch über die Abfassungszeit der epistolischen Schriften des NTs 1830, 112ff.
2. S. Einl. S. 32. 3. Z. B. Hos 9 2f. 10 5 [11 1].

judaistischen Agitatoren, deren Christencharakter er schließlich Phl 1 18 anerkennt, Christus, Gnade, Seligkeit abspricht Gal 5 4, ja sie als Satanswerkzeuge brandmarkt II Kor 11 13ff.

Der Anlaß zu dieser feindseligen Stimmung den Juden gegenüber wird nicht weit zu suchen sein. Sie ist einfach der Reflex aller Feindseligkeiten, die Paulus von den Juden auszustehen hatte. Vielleicht ist es ein besonderes Erlebnis, eine bestimmte Nachricht gewesen, die den Apostel so in Harnisch brachte; das nähere entzieht sich unserer Kenntnis.

Auffallend ist nur, daß P. für Thessalonich ausdrücklich Bedrängung seitens der Heiden betont. Apg 17 5ff. nennt als Anstifter jenes Tumultes, der Paulus zur Flucht nötigte, ausdrücklich die Juden, und wir haben keinen Anlaß, diese Angabe in Zweifel zu ziehen. Soll man nun annehmen, daß die Leiden der Christen, von denen 2 14 redet, mit jenen gar nicht in Zusammenhang stehen? Oder aber, daß die von den Juden angestiftete Erregung unter der heidnischen Bevölkerung andauerte und sich in fortgesetzten Angriffen auf die Christen Luft machte? Besagt der Aor., daß die Leiden jetzt zu Ende waren? Die Exegese muß ehrlich eingestehen, daß sie auf diese Fragen keine sichere Antwort hat. Der Aor. beweist nur, daß P. von Leiden wußte, die die Gemeinde getroffen hatten; wann, wie lange, ob jetzt noch, darüber schweigt er sich aus. Ebenso über die Art und die Motive der Verfolgung: waren es nur die durch Spaltung in den Familien entstehenden Reibungen, Schwächungen, Beeinträchtigungen, oder waren es richtige Verfolgungen unter Mitwirkung der Obrigkeit? Spielten dabei schon die später so verhängnisvollen Verdächtigungen der Christen als eines Geheimbundes unsittlichster Art mit Incest und Ritualmord eine Rolle? P. hat es nicht für nötig gefunden, sich darüber auszulassen. Daß er aber trotz v. 14 im Hintergrund die Juden als die eigentlichen Anstifter sieht, das zeigt v. 15.

2 17—3 13 **Der Danksagung 2. Teil** (vgl. 3 9) im Hinblick auf den jetzigen guten Zustand der Gemeinde: wie und was Paulus darüber seit seiner Trennung von ihr gehört hat, also gewissermaßen über 1 4—2 16 an 1 3 wieder anknüpfend. Dabei ist 2 17—3 5 als Einleitung, 3 6—13 als Kern dieses Gedankenganges betrachtet. Die übliche Exegese verkennt die Ökonomie des ganzen, wonach sich 2 17—3 5 zu 3 6—13 ebenso verhält wie 2 1—16 zu 1 4—10, wenn sie den Inhalt der ersten Verse (die Beziehungen zwischen dem Apostel und der Gemeinde, Bornem.; das Verlangen nach persönlicher Wiedervereinigung, P. Schmidt) zum Hauptthema des ganzen macht. Diese Gedanken klingen allerdings noch in 3 6. 10. 11f. mit an, begreiflicherweise! Worauf es P. aber ankommt, das ist der Christenstand der Thess. Daher ist der Höhepunkt die Nachricht darüber 3 6, der Dank dafür 3 9 und die Bitte um Mehrung und Erhaltung 3 12f. Richtiger stellt Schmiedel das Ganze unter den Gesichtspunkt: Vorgeschichte des Briefes. In der Tat erzählt P. von Plänen und vergeblichen Versuchen zu der Gemeinde zurückzukehren; von der Entsendung eines Gefährten und von deren Erfolg in drei Absätzen 2 17—20. 3 1—5. 6—10, deren beide erste man zusammenfassen kann:

2 17—3 5 **Paulus' Bestreben mit der Gemeinde Fühlung zu erhalten.** Um auszuführen, wie und was er über den jetzigen Christenstand der Gemeinde weiß, berichtet P. von allen Versuchen, die er gemacht hat mit der Gemeinde in Verkehr zu bleiben, vergeblichen 2 17—20 und einem erfolgreichen 3 1—5. Dabei benutzt er die Erörterung der nach seiner Abreise mit der Gemeinde gepflegten bezw. gesuchten Beziehungen zu einer Darlegung seiner herzlichen Sehnsucht nach der Gemeinde und zur Beseitigung des Verdachtes,

als habe er sich aus dem Staube gemacht, die betrogene Gemeinde sich selbst und ihrem Schicksal überlassend. Diese seit Calvin meist verbreitete Auffassung von 2 17–3 5 als einer excusatio wird ohne Grund von Lünem., P. Schmidt, Bornem. bestritten, die in den Auslassungen nur einen Ausfluß der Liebe des Apostels zur Gemeinde sehen wollen. Ihr Hauptbedenken, daß ein solcher Verdacht bei dieser Gemeinde gar nicht habe entstehen können, also eine Rechtfertigung nicht nötig war, fällt bei unserer Auffassung hin, daß es sich nicht um wirkliche Verdächtigungen handelt, die von Feinden ausgesprengt in der Gemeinde Boden gefunden hätten (dies beides findet P. Schmidt mit Recht unwahrscheinlich), sondern um solche, die der tiefbekümmerte, von Verfolgung und Mißerfolg heimgesuchte Apostel selbst sich als Möglichkeiten konstruiert hat. Auch wir suchen also den Anlaß nicht außer Paulus, halten aber die Ausführung nicht bloß für gefühlvolle Sehnsuchtsbeteuerung; P. hat offenbar das Empfinden, er müsse sich verteidigen wegen seines Fernbleibens. Daß die Thessalonicher selbst ihm zur Flucht verholfen hatten (Bornem.), hat damit nichts zu tun, es sei denn, daß man eine von Jason übernommene Verpflichtung Paulus als Unruhestifter dauernd von Thess. fernzuhalten, hinzudichtet (Ramsay).

2 17–20 Paulus' vergebliche Bemühungen nach Thessalonich zurückzukehren: seine gute Absicht 2 17f., die Verhinderung 2 18c, sein Motiv 2 19f.

2 17f. Des Apostels Gedanken kehren nach der Digression über die Juden 2 15f., nach der Anerkennung des Verhaltens der Leser 2 14, wieder zu dem eigenen Verhalten zurück; daher beginnt er mit *ἡμεῖς δέ*, den Abschnitt mit dem herzlichen *ἀδελφοί* markierend. Ein Gegensatz zu dem Vorausgehenden besteht nicht, weder zu den Juden und deren Treiben v. 15f. (Lünem.) oder Feinden überhaupt (P. Schmidt), noch zu *ὑμεῖς* v. 14 (deW., Koch, Hfm., Wohlenb., B. Weiß); Lünem. sucht ihn gar in v. 13: Dankgebet — Sehnsucht. *δέ* ist lediglich fortführend (Bornem.).

Die Wirksamkeit in Thessalonich, der beherrschende Gesichtspunkt für 1 4–2 16, speziell für 2 1–13, hatte durch die gewaltsame Vertreibung (s. Einleitung S. 12f.) ihren unerwünschten Abschluß gefunden. Diese bereits in 2 15 angedeutete, wenn auch nicht ausgeführte Tatsache nimmt P. zum Ausgangspunkt. Er braucht dies den Lesern nicht näher zu schildern: er nennt nur das Resultat, und zwar in der Wirkung, die es auf ihn hatte; er war ihrer beraubt wie ein Vater, den man von seinen Kindern getrennt hat. *ὀρφανός* eigentlich das der Eltern beraubte Kind, aber seit alters auch im umgekehrten Verhältnis gebraucht[1], steht hier mit bezug auf den geistlichen Vater (vgl. 2 11. 7): man soll das Bild nicht verwischen[2], aber auch nicht falsch pressen

---

1. *ὀρφ. γενεᾶς* Pindar olymp IX 92 (61), *παίδων* Plato legg. V 3, p. 730d, *τέκνων* Dionys. Halic. I 816; *καὶ αὐτοὶ πατέρες δ' ἦσαν ὀρφανοί* Josephus b. Suidas s. v.; auch in weiterem Sinne, z. B. *ἑταίρων* Pindar isthm. VII 16 (11). *ὀρφανός· ὁ γονέων ἐστερημένος καὶ* (al. *ἢ*) *τέκνων* Hesych.

2. latt. übersetzen nur desolati; nur Theod. interpr. fügt zu ad instar orphanorum.

(richtig deW. gegen Theodor, Theodoret u. a., die den Apostel sich hier einem Waisenknaben vergleichen lassen). P. wählt es statt des für räumliche Trennung nächstliegenden *χωρισθέντες* (Chrys.), um der zärtlichen Liebe und damit der schmerzlichen Entbehrung Ausdruck zu geben. Die räumliche Entfernung kommt in *ἀφ' ὑμῶν* statt des auch möglichen Gen. zu Geltung. Das Pass. *ἀπορφανισθέντες* will das gewaltsame, zwangsweise andeuten. Das Part. ist nicht nur temporal: nachdem (Lünemann, Wohlenb.), sondern zugleich kausal: weil (Weizs.); allerdings zeigt die Wahl des part. aor. st. perf. wie Lünem., Wohlenb. mit Recht betonen, daß dem Apostel die Reflexion auf die gegenwärtige Fortdauer der Trennung fernlag und er nicht die augenblickliche Lage kennzeichnen will – durch Timotheus' Bericht ist das drückende der Lage zum guten Teil behoben –; aber sie besagt auch nicht, daß P. nur in die Zeit des Abschiedes habe versetzen wollen; dagegen spricht eben die Wahl des Verbums, das mit der Tatsache zugleich die daraus sich ergebende Stimmung zum Ausdruck bringt. Und diese ist Motiv für das weitere. Zunächst aber erleidet *ἀπορφανισθέντες* zwei Einschränkungen, zeitlich und sachlich (Bornem.): die Trennung ist nur für ganz kurze Zeit (*πρὸς καιρὸν ὥρας* eine Verbindung der beiden synonymen Wendungen *πρὸς καιρὸν* I Kor 7_{5}. Lk 8_{13} und *πρὸς ὥραν* II Kor 7_{8}. Gal 2_{5}. Phm $_{15}$. Joh 5_{35}[1] zur höchsten Steigerung des Begriffs der Kürze). Das ist, wie Hfm. richtig bemerkt, nicht eine Aussage über die faktische Dauer der Trennung, die P. ja garnicht kennt; auch nicht bis zur Zeit des Schreibens oder gar bis zu der im Hauptverb enthaltenen Zeit: bis zum Eintreten der Sehnsucht (Lünem.), bis zum Beginn der Versuche zur Rückkehr (Bornem.); es will auch nicht besagen: schon eine so kurze Zeit der Trennung vermochte ich nicht zu ertragen (Calvin); vielmehr liegt darin die Gewißheit ausgedrückt: Gott kann und wird den Zwang der Trennung nicht lange andauern lassen, vgl. Phl 1_{25} (P. Schmidt). Daß P. auch jetzt noch auf baldiges Wiedersehen hofft, ist in den Worten nicht ausgesprochen (Flatt, deW., Koch), aber auch nicht ausgeschlossen, vgl. 3_{10}. Zur Datierung des Briefes sind diese Worte also nur indirekt zu brauchen, sofern darin liegt, daß die Trennung, wenn sie auch länger gedauert hatte, als P. zuversichtlich gehofft hatte, doch noch nicht sehr lange währt. Als 2. Einschränkung tritt dazu: die Trennung ist nur äußerlich, ohne innerliche Entfremdung: *προσώπῳ, οὐ καρδίᾳ*[2] Dativ der Beziehung zumal bei einem Gegensatz, s. Blaß 38, 2_{4}, noch mehr im Geist hebräischer Psychologie ausgedrückt als I Kor 5_{3} *ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι*; vgl. II Kor 5_{12}. *πρόσωπον* bezeichnet das, was die äußere Verbindung herstellt; man sieht sich *πρόσωπον κατὰ (πρὸς) πρόσωπον* Dtn 34_{10}. I Kor 13_{12} wie man *στόμα πρὸς (κατὰ) στόμα* redet II Joh $_{12}$. III Joh $_{14}$. Num 12_{8} u. ö., beides für פנים אל פנים, bez. פה אל פה; *καρδία* aber ist Sitz der Affekte, auch der innerlichen Verbindung in Liebe[3]. Im Zu-

1. Vergebens versucht Hfm. eine Unterscheidung durch den Gegensatz: für die Dauer und für immer.
2. aspectu non corde vg, facie non corde Ambst., Theod.
3. Cremer s. v.; E. Hatch, Essays in biblical Greek 1889, 98; vgl. u. S. 151_{3}.

sammenhang kann es sich dabei nicht um die Stellung der Thess., sondern nur um die des P. handeln; sein Herz war ihnen bei der Entfernung nicht entfremdet, sondern treu. Aber Calvin hat doch recht, wenn er dabei an mutuus amor erinnert.

Daß man diese beiden Zusätze in ihrer Bedeutung als doppelte Einschränkung nicht richtig würdigte, hat die Exegese bei dem nun folgenden *περισσοτέρως* fast durchweg irregeführt; man glaubte nach einem Vergleichsobjekt zu dem Komparativ suchen zu müssen: mehr als bei so kurzer Trennung zu erwarten war (Oecum., Theophyl.), mehr als wenn wir auch mit dem Herzen getrennt gewesen wären (deW.[2]), mehr als wenn wir uns nicht so verwaist gefühlt hätten (Schmiedel), mehr als wenn wir noch gar keinen Umgang mit euch gehabt hätten (Winer); mehr als gewöhnlich = außerordentlich lebhaft (Turretin, Olsh., deW.[1]); aber auch wo man richtig *περισσοτέρως* (der Form nach Doppelkomparativ, volkstümlicher Ersatz für *μᾶλλον* Blaß 11, 3 3, vgl. *περ. μᾶλλον* II Kor 7 13, bei P. häufig, meist in abgestumpfter Bedeutung maxime besonders II Kor 1 12. 2 4. 7 15, komparativisch II Kor 11 23. 12 15. Gal 1 14, steigernd „umsomehr" Phl 1 14. Hbr 2 1. 13 19, latt. meist abundantius, vereinzelt amplius, Erasm. magis, vehementius) nicht als Vergleich sondern als Steigerung faßte, ergänzte man falsch oder fernabliegendes: um so mehr als die Trennung erst kurz vorhergegangen war (Schott., Lünem.); weil die Sehnsucht dann noch am stärksten zu sein pflege (Chrys.); um so dringlicher bei euren Bedrängnissen 2 14ff. (Fromond, Hfm., B. Weiß, Schmiedel, der allerdings 2 15f. gestrichen hat), bei den Angriffen auf unsere Gemeinschaft, um der beiderseitigen Gegner willen (P. Schmidt), was dann schon auf die Satanshinderungen vorgreift (Bornem., Wohlenb.). All dies fällt weg und weicht einem einfachen und natürlichen Gedanken, wenn man von der Zuversicht des Apostels ausgeht, daß die Trennung, wie sie nur äußerlich ist, so auch nur von kurzer Dauer sein kann: das steigert seinen Eifer sie zu überwinden (vgl. Phl 1 14 *πεποιθότας . . περισσοτέρως*); komparativisch ausgedrückt müßte es heißen: mehr als wenn wir die Gewißheit nicht gehabt hätten, daß es sich nur um eine kurze äußerliche Trennung handeln könne. Für P. handelt es sich um ein Wiedersehen: *ἰδεῖν τὸ πρόσωπον ὑμῶν* vgl. 3 10. Kol 2 1. Apg 20 25 eine dem P. geläufige hebräisierende Wendung, vgl. Gen 32 20. 43 3. 5. 46 30 u. ö. ohne besondere Feinheit, doch entsprechend dem *προσώπῳ οὐ καρδίᾳ* stärker als einfaches *ὑμᾶς* Röm 1 11 die unmittelbare, auch äußerliche Verbindung betonend. P. hat sich bemüht diese herzustellen: *ἐσπουδάσαμεν*[1] (Gal 2 10) sagt mehr als „ich wollte"; es umfaßt Schritte zur Verwirklichung der Absicht: gemeint sind Versuche zur Rückkehr nach Thess., 2 18. Der innere Trieb wird noch besonders hervorgehoben *ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ*, eine vox ambigua, die hier wie Phl 1 23. Lk 22 15 in gutem Sinne stehen muß, während sie P. sonst immer im üblen braucht von sündiger Begierde. **2 18** Die ältere Exegese schließt hier den Satz, da für sie *διὸ* v. 18

1. *εσπουδασμεν* GF ist ebenso Schreibfehler wie *ἀποφανισθέντες* in der Elzev. von 1624 (bereits 1633 korrigiert) Druckfehler. — festinavimus vg Ambst., adceleravimus Theod., studuimus, curavimus Erasm.

einen neuen folgernden Satz einführt. Auch bei der jetzt allgemein angenommenen LA *διότι*[1] setzen Tisch., WH, Nestle einen Punkt, entgegen dem sonstigen Sprachgebrauch; denn *διότι* leitet immer einen begründenden Nebensatz ein, nur mit etwas größerer Selbständigkeit als *ὅτι*, weswegen man am besten auch a. u. St. ein Komma davor setzt (Bornem.)[2]. Vergeblich suchen Lünem. (um weßwillen) und Schmiedel (aus *δἰ ὅτι*) die Bedeutung einer Folgerungspartikel dafür zu gewinnen. Es ist nicht = *διὰ τοῦτο* darum, sondern = *διὰ τοῦτο ὅτι* darum daß, dieweil propterea quod, quoniam vg, Blaß 78, 5. 6; concupiscentiae probatio sagt Theodor mit Recht. Das ist auch das logische Verhältnis zwischen *ἐσπουδάσαμεν* und *ἠθελήσαμεν*: P. begründet seine eifrigen Bemühungen auf seinen guten Willen. Dies verkennend hat Hfm. unter Zustimmung von Bornem. und Wohlenb. die Begründung für das *ἐσπουδάσαμεν ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ* (speziell für *περισσοτέρως* Wohlenb.) vielmehr in den Hinderungen Satans gesucht (nur formell koordiniert, sei die erste der beiden Vershälften 18ª der letzten 18ᶜ eigentlich unterzuordnen). Aber abgesehen davon, daß *διότι* immer auf das Satzganze, nicht speziell auf ein Einzelwort geht, spricht schon die Fortsetzung dafür, daß P. den Ton auf 18ª, nicht 18ᶜ gelegt hat; letzteres ist mehr Zwischenbemerkung, die über den Erfolg bez. Mißerfolg referiert (P. Schmidt), logisch von *διότι* garnicht mehr abhängig, was bei der Übersetzung schon durch die Wortstellung zum Ausdruck zu bringen ist: „und — es hinderte uns daran der Satan". P. will mit dem betont vorangestellten *ἠθελήσαμεν* (z. Augm. s. W.-Schm. 12, 3; Blaß 15, 3) tatsächlich die Behauptung *ἐσπουδάσαμεν* beweisen: der Eifer ergab sich aus dem festen Willen, Entschluß: *θέλειν* ist im Unterschied von *βούλεσθαι* (= Wunsch, Geneigtheit) das tätige Wollen, der bestimmte Vorsatz (Tittmann Syn. I 124, Grimm-Thayer s. v. *θέλω*, Lünem., Bornem.); vollends der Aor. drückt aus, daß es sich nicht nur um eine Stimmung handelte, sondern um ein Wollen, das zu fertigem Entschluß geführt hat (P. Schmidt). Aus solchem *ἐθέλειν* ergab sich mit Notwendigkeit das *σπουδάζειν*. Für die Thess. ist freilich das eine so wenig zu erkennen wie das andere; das übersieht P., weil für ihn persönlich das sichere Bewußtsein vorhandener Absicht vollzureichender Realgrund und damit zugleich Beweis für faktische Bemühungen seinerseits ist. Mit Gal 4 20. I Kor 5 3f. hat u. St. nichts zu tun. Was P. ausdrücken will, ist freilich etwas ganz anderes als „der vergebliche Wunsch, an den verschiedensten Orten zugleich anwesend zu sein" Zahn, Skizzen ¹148f.). Er stellt aber nicht nur *ἐσπουδάσαμεν* und *ἠθελήσαμεν* gegenüber, sondern wechselt (ähnlich wie 1 8) noch ein 2. Glied, indem er das *ἰδεῖν τὸ πρόσωπον ὑμῶν* mit *ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς* (Röm 1 10. 13) überbietet (auch dies Voraussetzung für jenes!): gemeint ist der feste Entschluß nach

1. *διοτι* Bℵ D*GF AP 17 23 37 39 al.: *διο ς* m. KL Dᶜ Chrys. Theodrt. Dam. plur.; hierfür trat zuletzt deW. ein (P. Schmidt?); schon die größere Schwierigkeit, dann die Wahrscheinlichkeit einer Konformierung nach 3 1 sprechen für *διότι* (Wohlenb.). vg quoniam = *διότι*, Theod. propter quod, Ambst. quapropter = *διό*.

2. *διότι* findet sich 10 mal bei Paulus, 12 mal sonst im NT; überall setzt man jetzt ein Komma, außer Röm 3 20. 8 7. I Pt 1 24. 26, wo WH Kolon, Tisch., Weiß, Nestle Punkt haben.

Theſſ. zurückzukehren. Daß P. dieſen bald nach der erzwungenen Abreiſe, alſo wohl noch in Beröa faßte (Fromond, Baumg.-Cruſius) verſteht ſich von ſelbſt, ohne daß es geſagt würde. P. bezeugt aber ausdrücklich, daß der Entſchluß mehrmals gefaßt wurde: *καὶ ἅπαξ καὶ δίς* (vgl. noch Phl 4_{16}) bedeutet ebenſo wie das üblichere *ἅπαξ καὶ δίς*[1] eine unbeſtimmte Anzahl (ſo ſchon Grotius, Joach. Lange, Turretin, Koppe, Pelt u. a.): einmal über das andere, öfters. P. will damit die Zähigkeit ſeines Entſchluſſes, der jede mögliche Gelegenheit ergreift (Calvin), zum Ausdruck bringen. Damit hängt auch die Betonung des perſönlichen in *ἐγὼ μὲν Παῦλος* zuſammen. P. ſetzt ſich mit ſeiner ganzen Perſon ein; ſein Name ſoll für die Richtigkeit des *ἠθελήσαμεν* bürgen. Die Worte ſind allerdings erläuternde Appoſition zu dem Subjekt von *ἠθελήσαμεν* (Laurent); deswegen braucht man ſie noch nicht zu parentheſieren, um die folgenden Adverbien direkt mit *ἠθελήσαμεν* zu verbinden (Lünem.): für Paulus' Empfinden wirkt das Verbum auch in der Appoſition nach. Denn *ἐγὼ μὲν Π.* will nicht ihn von den *ἡμεῖς* unterſcheiden, als fordere *μέν* einen Gegenſatz (Blaß 77, 12), den man dann in den Gefährten Silvanus und Timotheus finden zu ſollen glaubt. So wird dieſe Stelle von vielen Exegeten als Hauptſtütze ihrer Annahme geltend gemacht, daß P. bei *ἡμεῖς* immer an ſich und die Gefährten denke (vgl. Einl. S. 14 und Exkurs zu 1_3 S. 67 f.); *κἀκεῖνοι μὲν γὰρ ἤθελον μόνον*, ſagt ſchon Chryſ., *ἐγὼ δὲ καὶ ἐπεχείρησα*; jene hatten nur einmal, P. öfters die Abſicht (Wurm, Hfm.); von allen gilt v. 17 *ἐσπουδ. ἰδεῖν*, nur von P. v. 18 *ἠθελ. ἐλθεῖν* (Lünem.). Als ob es nicht auch ein *μὲν* solitarium, ein *μὲν* gegenſatzloſer Hervorhebung gäbe! Auch Phl 1_3, wo Zahn, Haupt, Wohlenb. mit D*GF *ἐγὼ μὲν* leſen, hat dies keinen deutlichen Gegenſatz, ſondern akzentuiert nur. P. empfindet offenbar gar keinen Unterſchied, geſchweige einen Gegenſatz zwiſchen *ἡμεῖς* und *ἐγώ*; er denkt garnicht an ſeine Begleiter, deren Wege ſich ja von dem ſeinen getrennt hatten (Timotheus mindeſtens war inzwiſchen wieder nach Theſſ. gekommen 3_6, P. Schmidt); er will ſeinen Namen einſetzen, und daneben kann er *ἡμεῖς* natürlich nicht brauchen: „ja ich Paulus"; aber er fällt alsbald in den Wirton zurück, wobei das „hinderte uns" doch dem „ich war öfters entſchloſſen zu kommen", nicht bloß dem „wir ſuchten euch wiederzuſehen" gilt. Die Exegeſe trägt hier durch pedantiſche Buchſtaben-Klauberei Komplikationen und Schwierigkeiten in eine der einfachſten und natürlichſten Äußerungen hinein.

Paulus hat wiederholt den ernſtlichen Entſchluß gefaßt, zu ihnen zu kommen — er müßte nicht Paulus heißen, wenn das nicht ganz ernſtlich gemeint geweſen wäre — und dennoch iſt er nicht gekommen. *καὶ* iſt weder einfach koordinierend (ſ. oben), noch direkt adverſativ = *δέ* (Vorſt., Schott,

1. LXX Dtn 9_{13}. I Sam 17_{39}. Neh 13_{20}. I Mak 3_{20} = פַּעַם וּשְׁתָּיִם (daneben Jdc 16_{20}. 20_{30}f. I Sam 3_{10}. 20_{25} *ἅπαξ καὶ ἅπαξ* = כְּפַעַם בְּפַעַם): das doppelte *καί* bietet keinen Grund, die pauliniſche Formel hiervon als Ausdruck einer beſtimmten Zahl zu unterſcheiden (Schott, deW., Wilke-Grimm, Lünem.). Hierfür braucht Philo quis rer. div. haer. 4 (III 73_1) *ἅπαξ ἢ δίς*. Vgl. *ἅπαξ ἢ δίς που* Diog. Laërt. 7_{13}; *οὐχ ἅπαξ μόνον ἀλλὰ δὶς καὶ τρὶς* Sophokles, Oed. Tyr. 690. 1275. Col. 1208. Ph. 1229; *πολλάκις καὶ οὐκὶ ἅπαξ* Herodot VII 46; *οὐχ ἅπαξ οὐδὲ δὶς ἀλλὰ καὶ πλεονάκις* Chryſ. MSG 49, 193.

Olsh., deW.); es führt fort im Stil einer Zwischenbemerkung vgl. Röm 1 13, wo der parenthetische Charakter des *καὶ ἐκωλύθην* durch den folgenden Finalsatz, der sich an das vorausgehende *προεθέμην* anschließt, ganz deutlich wird. Hindernisse traten ein (*ἐγκόπτειν*[1] = *κωλύειν*; vgl. Röm 15 22. Gal 5 7. I Pt 3 7); P. sagt nicht, welcher Art; er geht überhaupt nicht näher darauf ein; er beurteilt sie aber als Satanswirkungen. Wie er in jeder Förderung Gottes Hand erblickt (vgl. 3 11. Röm 1 10), so in jeder Hemmung ein Werk des Teufels[2], eine seit ca. 200 v. Chr. im Judentum geläufige Form der Betrachtung; vgl. I Chr 21 1. II Chr 18 20ff. Job 1. 2. Sach 3 1ff. Lk 22 3. Joh 13 2. Eph 6 12. Sein Kommen wäre den Thess. zu Nutzen gewesen, darum muß die Hinderung vom Teufel gewesen sein (Theodor). Die Exegeten versuchen meist den faktischen Hinderungsgrund zu erraten; viele denken an körperliche Krankheit, oder Vereitelung der Reisegelegenheit durch plötzlich eintretendes stürmisches Wetter; willkürlicher dachten Musculus an die Notwendigkeit bei der neugegründeten Gemeinde zu bleiben, Grotius an den Zwang die Disputation mit den Philosophen in Athen Apg 17 32 zu Ende zu führen (Satan?!). Will man nicht mit Bornem. auf jede Näherbestimmung verzichten, was wissenschaftlich das korrekteste ist, so wird man nur an Verfolgung denken dürfen, nicht die durch die Juden in Thessalonich (Fromond, deW., Bisping), sondern wie sie den Apostel überall traf und ihn immer weiter von Thess. forttrieb (*οἱ ἐπάλληλοι πειρασμοί* Theodoret)[3]. Dabei aber muß man sich hüten, den Begriff Satan modern abschwächend umzudeuten auf die Bosheit der Feinde des Evangeliums, speziell der Juden (Schrader, deW.): P. sieht wirklich den Satan als seinen Feind und Anstifter aller Widerwärtigkeit an: satanas egit per homines malos (Bengel).

2 19f. Den Gedanken der Verhinderung verfolgt P. nicht weiter, ihm liegt nur an dem Beweise seiner guten Absicht: diese aber, so argumentiert er weiter, ist nicht zu bezweifeln, denn sie ist innerlich voll motiviert: oder sollte P. nicht alles daran setzen, eine Gemeinde wiederzusehen, die ihm so teuer ist? Man wird schwer entscheiden können, ob das begründende *γάρ* sich mehr an *ἠθελήσαμεν ἐλθεῖν* v. 18 (Lünem., P. Schmidt, Schmiedel) oder an *ἐσπουδάσαμεν ἰδεῖν* v. 17 (Hfm., Wohlenb., Bornem.) anlehnt[4]; stand doch ersteres schon in dem Verhältnis eines Beweises zu letzterem. P. greift jetzt weiter zurück auf das Motiv für beides: *θέλειν* wie *σπουδάζειν*. Man kann

---

1. *ανεκοψεν* GF 121, gleichbedeutend, ist wohl nur Schreibfehler.

2. Bei P. immer *ὁ σατανᾶς*, was der aram. Form סטנא entspricht, während LXX I Kön 11 14. 23 dem hebr. entsprechend *σατάν* haben, ebenso Aquila Num 22 22. Job 1 6. I Sam 29 4. Sach 3 1, an letzteren beiden Stellen auch Theodotion und Symmachus. Sonst gebrauchen die LXX die Übersetzung *διάβολος*, ebenso Eph 4 27. 6 11. I Pt 5 8. Past.-Brr. — Vgl. zur Sache Bousset, Religion des Judentums[2] 382ff., der mit Recht betont, daß bei Paulus der Teufel verhältnismäßig selten vorkommt; O. Everling, paulin. Angelologie 77f.; H. Holtzmann, NTl. Theol. I 53f.; O. Holtzmann, NTliche Zeitgeschichte[2] 371.

3. Die *ἐπιβουλή* der Juden Apg 20 3, an die Chrys. versehentlich in starkem Anachronismus denkt, läßt sich nur als Analogie verwerten (so Calvin).

4. Nur nicht so, als begründe v. 18 das *περισσοτέρως*, v. 19 das *ἐσπουδάσαμεν* überhaupt.

auch sagen: neben den Tatbeweis tritt der Beweis aus dem Motiv: wie sollte P. diese Gemeinde fliehen? im Gegenteil! Jeder Verdacht böswilligen Fernbleibens wird durch diese Erklärung beseitigt. Dabei schlägt P. nicht süßliche Liebestöne an — erst recht denkt er hier nicht an den Nutzen seines Besuches für die junge Gemeinde, die Notwendigkeit sie noch weiter zu erziehen, 3 10 —, sondern redet in höchster Feierlichkeit: er denkt nicht an Menschliches, sondern an den entscheidenden Moment des göttlichen Weltgerichts bei der Parusie Christi (vgl. 1 10. 2 12), der hier deutlich als der Richter erscheint, vor dessen Stuhl auch Paulus sich zu verantworten hat: II Kor 5 10. (*ἔμπροσθεν* s. 1 3, zu der Formel *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ* ohne *Χριστοῦ*[1] s. d. Exkurs zu 1 1): hier wird sich zeigen, was die Theff.-Gemeinde dem Apostel wert ist, sie wird seine Freude sein, um ihretwillen wird er mit Ruhm gekrönt werden; das ist seine Hoffnung. Die Konstruktion erinnert an 1 3 in der Art, wie sowohl das voraufgehende *ἡμῶν* als die 2 nachfolgenden Präpositionalbestimmungen (lokal *ἔμπροσθεν* und temporal *ἐν τῇ παρουσίᾳ*) zu allen 3 Subst. gehören. Diese sind logisch nicht völlig koordiniert: P. hat Hoffnung[2], er erwartet Freude und Ehrenkranz; Freude und Ehrenkranz bilden den Inhalt seiner Hoffnung. Die Gemeinde ist für alles der Grund; es trifft den Gedanken nicht, wenn Lünem., Bornem. u. a. die Gemeinde als Inhalt oder Gegenstand der Hoffnung bezeichnen: P. hoffe auf ihre Untadeligkeit im Gericht, was er 5 23 in Wunschform zum Ausdruck bringt (P. Schmidt). Wo immer Personen als Hoffnung bezeichnet werden, Kol 1 27. I Tim 1 1 und sonst (s. S. 127 1) erscheinen sie als Grund der Hoffnung. Der Inhalt ist also anderweitig zu bestimmen: Straflosigkeit für die einstige Sünde der Christenverfolgung (ältere Ausleger) ist sicher nicht gemeint: Paulus war längst der Vergebung gewiß; eher könnte man aus 1 10 allgemein Errettung von dem Zorngericht ergänzen. Aber näher liegt der positive Gedanke der Belohnung für die gute Ausrichtung des Apostelamtes, für die Begründung eben dieser Gemeinde (Wohlenb. verweist dazu auf I Kor 3 8. 12f); man braucht nicht weit zu suchen, P. sagt es selbst mit „Freude und Ehrenkranz". Denn *χαρά* meint nicht Freude an der Gemeinde, bezw. ihrer Trefflichkeit, sondern Freude im Genusse der Seligkeit. *στέφανος καυχήσεως*[3] mag darüber hinaus einen besonderen Lohn, eine Auszeichnung des Apostels bedeuten, dem die Trefflichkeit der Gemeinde als Verdienst angerechnet wird. P. denkt sich die Seligkeit als die eine gleiche für alle, doch nicht gleichförmig: es gibt Unter-

---

1. *Χρ.* in B ℵ D AKP, vielen min., einem Teil der latt., Thdrt., Dam., Oec. fehlend, ist in ς zugesetzt mit GFL min. Chrys. vg-codd goth boh-codd.

2. *ἐλπίς* artikellos wie die andern beiden Subst.: min 17 72 108* fügen *ἡ* bei in falscher Gleichmachung zu 2 20, wo umgekehrt ℵ* 109 das *η* auslassen.

3. *στεφανος αγαλλιασεως* A, exultationis corona Tertullian de res. carn. 24 nach JSir 6 31. 15 6 *στέφ. ἀγαλλιάματος*; vgl. *ἔλαιον ἀγαλλιάσεως* Ps 44 (45) 7. Hbr 1 9; *στέφ. καυχήσεως* = עֲטֶרֶת הַתִּפְאֶרֶת Ez 16 12. 23 42. Prv 16 31 (17 6) bildet einen Begriff wie Ehrenkranz, Ehrenkrone; vgl. *στέφ. εὐκλείας* bei Sophokles Ajas 465. *καύχησις* oft b. Paulus, Röm 15 17. I Kor 15 31. II Kor 7 4. 14. 8 24, immer von dem Ruhm an den Gemeinden; vgl. *καύχημα* Phl 2 16 — *στέφανος* Kranz, Krone als Siegeszeichen für die vollendeten Christen I Kor 9 25. II Tim 4 8. Jak 1 12. I Pt 5 4. Off 2 10. 3 11. 4 4. 10; vgl. Benzinger RE[3] 11, 56 f.; de Waal Art. corona in Kraus RE I 333.

schiede, Stufen. — Den Gedanken: auf euch setzen wir unsere Hoffnung, daß uns Freude und Ehrenkrone zuteil werden wird, kleidet Paulus in die Form *τίς γὰρ ἡμῶν ἐλπὶς κτλ. ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς*; damit fällt ein besonderer Ton auf das „Ihr". Er setzt *ἐλπίς* für sich als selbstverständlich und hebt mit der rhetorischen Frage nur hervor, daß gerade sie es sind, auf die er sich dabei stützt. Andrerseits reiht das *καὶ* sie sofort in die Zahl seiner Gemeinden ein. Die Worte *ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς* schieben sich allerdings etwas störend zwischen die 3 Substantive und die zugehörigen 2 Präpositionalwendungen ein: deshalb muß man sie aber weder mit Laurent (NTl. Studien 1868, 28f.) für nachträgliche Randbemerkung erklären, noch in Parenthese setzen (WH, Nestle, Bornem.), so gewiß sie ein Zwischenglied sind und nicht mit den folgenden Präpositionalwendungen zu einem selbständigen 2. Fragesatz verbunden werden dürfen (so vg, die estis, Olsh. der „werdet offenbar werden" ergänzt, Tregelles, Blaß, Wohlenb. die vor *ἢ* ein Fragezeichen setzen)[1]. Die etwas verworrene Konstruktion entspringt der Lebhaftigkeit des Apostels, der, was eigentlich an den Schluß gehört hätte (Grotius), schon mitten vorweg nimmt; nicht als wären die beiden Präpositionalwendungen ursprünglich nicht beabsichtigt gewesen und nur zur spezifisch-christlichen Näherbestimmung von *ἐλπίς* zugefügt worden (Lünem.). P. denkt das ganze eschatologisch und der wuchtige Abschluß durch Hinweis auf die Parusie schwebt ihm vor: aber statt das Ende des Satzes abzuwarten zu der bestimmten Erklärung: Ihr, durchbricht er in seiner Herzlichkeit die ruhige Gedankenentwicklung. Das zeigt sich auch in der kurzen Zwischenbemerkung, die in ihren 4 Wörtchen nicht weniger als dreierlei Gedanken zusammenschweißt; *τίς . . . ἢ* „wer anders als ihr", sagt daß sie es sind, mögen es andere auch nicht sein; *οὐχί* „seid nicht ihr es", daß sie es wirklich sind (*οὐχί* fordert Bejahung heraus, Blaß 75, 2); *καὶ* daß sie es sind neben seinen andern Gemeinden (öfters bei *ἢ* nur zur Verstärkung Röm 2_{15}. 14_{10}. Epiktet I 6_{39}). Das ist fast zu viel: aber deshalb hat man noch kein Recht, weder *ἢ* auszumerzen (Blaß 77, 11)[2] oder in *μὴ* zu verwandeln (Wohlenb. unter Berufung auf *μὴ οὐ* Röm 10_{18}f. I Kor 9_{4}f. 11_{22}. Amos 2_{11}, Blaß 75, 2) noch das *καὶ* als nachträglichen Zusatz zu beanstanden (deW.). P. liebt es überhaupt, die andern Gemeinden mit heranzuziehen (vgl. 1_{7}. I Kor 11_{16}. 14_{33}), nicht als wolle er diesen nicht wehe tun (Koch, Bisping) — er schrieb doch nicht für die andern! —, auch nicht um den Thess. nicht zu schmeicheln (Chrys.), sondern weil ihm an der größeren Gemeinschaft liegt.

---

1. Als zwei Fragen, von denen die 2. eine sachgemäße Näherbestimmung bringt, fassen es Hfm., Wohlenb.; als Doppelfrage (an non Calvin) Lünem., P. Schmidt, Bornem.; min. 17 schiebt vor *ἔμπροσθεν* ein *μᾶλλον* ein, was sich mit Lünem.'s Auffassung berührt.

2. *η* fehlt in ℵ*, doch wohl nur aus Versehen; Tertullian res. carn. 24 quam [ut] et vos bringt *οὐχί* nicht zum Ausdruck, die andern latt. dagegen mit nonne kein *ἢ*. Dies *ἢ* ist hier nicht Fragewort, sondern = nisi Pelt; vgl. *τίς ἄλλος . . ἢ* u. a. Epiktet frg. 13_{7}; *ἢ . . οὐ* I Kor 9_{8} ist etwas anderes. Nach bloßem *τίς* hätte auch *εἰ μὴ* stehen können, vgl. Röm 11_{15}. I Kor 2_{11}. In *ἢ* liegt weder Bedenklichkeit (Olsh.) noch Einschränkung (deW.).

2 20 Die in dieser Zwischenbemerkung schon vorweggenommene Antwort auf die rhetorische Frage v. 19 bekräftigt P. mit *ὑμεῖς γάρ ἐστε κτλ.*; zu diesem *γάρ* = certe Calvin, „ja" deW., Schmiedel, Bornem., „wahrlich" Lünem., P. Schmidt vgl. I Kor 8 11. 9 10 Hartung, Partikellehre I 437, Winer[7] 416, Blaß 78, 6. Begründend könnte man *γάρ* nur fassen, wenn zwischen den fast gleichlautenden Aussagen in v. 20 und 19 irgend ein sachlicher Unterschied wäre: da *δόξα* dem *στέφ. καυχ.* entspricht und *χαρά* sich wiederholt (jenes objektiv, dies die begleitende subj. Empfindung, Auberlen, P. Schmidt), so suchen Flatt, Hfm., B. Weiß u. a. den Unterschied in der Zeitdifferenz; v. 19 gehe auf die Zukunft, v. 20 auf die Gegenwart: ihr werdet uns Ehre und Freude einbringen, denn wir haben beides schon jetzt an euch. Ganz wegzuleugnen (Lünem., Schmiedel, Wohlenb.) ist eine Nuance in dieser Richtung nicht: der Ton liegt nicht nur auf *ὑμεῖς*; sonst hätte P. die Kopula nicht beizufügen gebraucht. Andrerseits hat sie, wie die Stellung zeigt, nicht den Hauptton. Die Beziehung zur Gegenwart ist also wohl da, aber nicht gegensätzlich zur Zukunft hervorgehoben, was ein *ἤδη* oder ähnl. verlangte. Es ist ein Übergleiten in das zeitlos prinzipielle, ähnlich wie wir es 2 3f. im Gegensatz zum erzählenden Tempus fanden. P. drückt sich mehrfach so aus; vgl. bes. Phl 4 1 *χαρὰ καὶ στέφανός μου* als Anrede[1], also gegenwärtig gedacht, während Phl 2 16 an die Zukunft denken läßt. Diese Parallele widerlegt auch Theodorets Einfall, P. biete hier ein Beispiel der Ammen-Liebkosungen 2 7; ebenso den Deißmanns, P. denke den Kranz, den er bei der Parusie seines Herrn bekommt, als Gegensatz zu den kostbaren Kränzen, die den Kaisern bei ihren Besuchen (*παρουσία*) dargebracht wurden (Licht vom Osten 270).

Exkurs: Die Parusie des Herrn und das Weltgericht.

Es ist von jeher aufgefallen, wie stark die eschatologische Färbung von I Thess. ist. Das Wort Parusie findet sich nicht weniger als 4mal (I 2 19. 3 13. 4 15. 5 23)[2], dazu die Sache noch an 6 weiteren Stellen (I 1 3. 10. 2 12. 16. 4 6. 5 1ff.) *παρουσία* ist dabei durchaus technisch: „Anwesenheit" (II Kor 10 10. Phl 2 12), „Ankunft" (Phl 1 26) ist solenner Ausdruck für das Kommen des Herrn zum Gericht über die Welt und zur Vereinigung mit den Seinen. So verstand es jeder Leser, der die paulinische Predigt kannte. Man hat neuerdings stark betont, daß in dem Wort *παρουσία* nichts von Wiederkunft liege[3], wie wir es zu übersetzen gewohnt sind, ebensowenig in dem syr. mĕtīta[4] und der üblichen lateinischen Wiedergabe adventus. Natürlich, denn der Terminus ist älter als

---

1. So findet sich als Anrede des verbannten Cicero an seinen Sohn (ep. ad fam. XIV 4 6): spes reliqua nostra; bei Macrobius in somn. Scip. I 1 1: vitae mihi dulcedo pariter et gloria. Die Saguntiner bezeichnen Scipio als spem omnem salutemque nostram Liv. XXVIII 39 9. Vgl. Kallimach, Anth. pal. VII 453.

2. Sonst s. II 2 1. 8. I Kor 15 23. Mt 24 3. 27. 37. 39. Jak 5 7f. I Joh 2 28. II Pt 3 4.

3. Wellhausen, z. Matth. Evg. 124.

4. Der kopt. Übersetzer übernimmt *παρουσία*, auch wo es sich um die Anwesenheit von Menschen handelt wie I Kor 16 17. II 7 6f. 10 10; dagegen nicht Phl 1 26. 2 12. Der Aeth. hat (nach frdl. Mitteilung von E. Littmann) meist mes'at Ankunft, aber II Kor 10 10. Phl 2 12 hallewō (anwesend) sein, ebenso der Arab. des Erpenius maǧi das Kommen, nur Phl 1 26 „wenn ich wieder zu euch herankomme", 2 12 „wenn ich euch nahe bin"; die Ausgabe London 1727 hat wurûd ankommen, nur II Kor 7 16. 10 10. Phl 1 26. 2 12 ḥuḍûr anwesend sein. vg I Kor 16 17. II Kor 10 10. Phl 2 12 praesentia.

die christliche Vorstellung: er wird gebraucht von dem Kommen Jahves zum Gericht bezw. zur Aufrichtung seiner Herrschaft[1], in 2. Linie von dem Kommen des Messias, der Jahve gewissermaßen vertritt. Für die christliche Betrachtung verschiebt sich das: für sie ist in Jesus der Messias bereits erschienen und doch steht seine Parusie noch bevor: dadurch wird sie zur Wiederkunft und dies grade gibt dem Gedanken die besondere Wärme und Innigkeit: Wiedersehen, Wiedervereinigtwerden mit dem geliebten Herrn! Ob Jesus selbst schon die Parusie des Menschensohnes (Mt 24 27 vgl. Mk 13 26. 14 62) in diesem Sinne des Wiederkommens (Joh 14 3) verstanden hat, was ich für das wahrscheinlichere halte, oder erst die Jünger ihn so interpretiert haben, kommt hier nicht inbetracht: Paulus hat jedenfalls schon die Vorstellung des wiederkommenden J. Chr. mit dem Wort *παρουσία* überkommen.

Überkommen war auch der doppelte Stimmungswert: von dem Kommen Jahves erwartete Israel das Heil für sich und das Gericht über die Völker. Aber die Propheten hatten der Erkenntnis Bahn gebrochen, daß dies Gericht auch über Israel ergehe. Die rabbinische Theologie verband mit dem Kommen des Messias Gedanken chiliastischer Art und zugleich die Vorstellung eines allgemeinen Gerichts. Dem Charakter des Evangeliums entsprach es, daß im Urchristentum die Heilssehnsucht den Gerichtsschrecken weit überwog, aber ganz fehlte letzterer nie, wenn auch in der abgemilderten Form des Bewußtseins der Verantwortlichkeit. So tritt es uns bei P. häufig entgegen, nicht nur in I Th 3 13. 5 23, sondern auch II Kor 1 14. 11 2. Kol 1 21f. Neben der triumphierenden Gewißheit, dem Gericht entnommen, vom Zorne befreit zu sein (I 1 10. Röm 5 9. 8 33f.), ja selbst mit richten zu dürfen (I Kor 6 2), steht die feste Überzeugung, daß alle Menschen, auch die Christen in ein strenges, unparteiisches Gericht kommen, wo nach ihren Taten entschieden wird (Röm 2 5ff. I Kor 3 12ff. II Kor 5 10). Das ist eine Antinomie, die nicht wegzuleugnen und nicht auszugleichen ist, wenn Paulus selbst sie auch garnicht empfunden hat. Zwischen der religiösen Zuversicht, daß alle Christen selig werden und der sittlichen Gewißheit, daß auch für die Christen der Unterschied von gut und böse gilt, versucht er I Kor 3 15 eine Vermittlung durch die Annahme, daß der Christ, der auf den gemeinsamen Grund Christus schlecht aufgebaut hat, zwar selig wird, aber wie einer, der durchs Feuer nur eben das nackte Leben rettet.

Diese Vermittlung ist nur möglich bei einer lebensvollen Vorstellung von der Seligkeit: wo diese dogmatisch als abstrakter Begriff gefaßt wird, scheint sie Uniformität zu fordern. Aber nirgends, wo kraftvolle Frömmigkeit versucht, sie sich auszumalen, bleibt sie dabei stehen. Immer erscheinen Unterschiede, Stufen[2]. So auch bei Paulus, der übrigens vorbildlich ist in der Keuschheit und Zurückhaltung, die er bei der Ausmalung der Seligkeit bekundet – von der Verdammnis ist noch weniger die Rede –, und

---

1. Es ist bezeichnend für die Ausbildung einer festen Terminologie zwischen dem Abschluß des atlichen Kanons und der Übersetzung der LXX einerseits, dem Beginn der christlichen Literatur andrerseits, daß jene noch keine feste Terminologie haben – LXX hat *παρουσία* nicht (Jdt 10 18. II Mak 8 12. 15 21. III Mak 3 17 steht es nicht technisch); בא wird Sach 14 5 mit *ἥξει* (vgl. Sibyll. III 49 60 63), Mal 3 1 auch mit *ἔρχεται* übersetzt (dem entspricht *ἔλευσις* Luk 23 42 cod. D), ebenso אתה Dan 7 13 mit *ἤρχετο* (vgl. *ἦλθε* Sibyll. V 414), מטה mit *παρῆν* (*ἔφθασε* Theod.) auch bei Henoch, Psalm. Sal. –, daß aber das NT eine solche bereits voraussetzt; von den Pseudepigraphen kommen viell. Test. XII patr. Jud 22 3. Levi 8 15. Test. Abr. 13. Apoc. Bar. syr 30 1 inbetracht. Sie scheinen mir zusammengehalten mit der Verbreitung des Terminus im Urchristentum auszuschließen, daß er erst eine christliche Schöpfung ist (Milligan). Daß dabei der ägyptisch-kleinasiatische Terminus *παρουσία* für Kaiserbesuche eingewirkt hat, wie Deißmann behauptet, ist möglich, trägt aber zum Verständnis des christlichen Sprachgebrauchs sehr wenig aus.

Über die Synonymen *ἀποκάλυψις* und *ἐπιφάνεια* s. zu II 1 7 und 2 8.

2. Vgl. die schöne Rechtfertigung bei Dante, parad. III 64ff. und das originelle Gleichnis im (islam.) Evangelium des Barnabas c. 176 p. 401 Ragg. – Der russ. Katechismus von 1839 (S. 92 der deutschen Übers.) leitet die Stufen aus falscher Exegese von I Kor 15 41 ab.

dies, obwohl sein geistiges Auge Perspektiven schaut, die wir auszumessen garnicht wagen (I Kor 15$_{23}$ff.).

Endlich fragt sich noch, wer als der Richter gedacht sei: Christus oder Gott. Schmiedel zu I 1$_{10}$ leugnet ersteres: der Retter könne nicht zugleich Richter sein (doch s. z. Stelle). Aber a. u. St. erscheint er doch durchaus als solcher, ebenso I Kor 4$_5$. II Kor 5$_{10}$. Das hindert nicht, daß an vielen andern Stellen Gott als Richter genannt ist I 1$_3$. 2$_4$. So bestimmt P. beide auseinanderhält, so sehr gehen ihm ihre Funktionen in einander über.

Cremer s. v., Deißmann, Licht vom Osten 269ff.; Milligan, Note F p. 145ff. vgl. die zu I 4$_{13}$ angeführte Literatur.

3$_{1-5}$ Die Sendung des Timotheus[1]. Unausgeführte Entschlüsse sind ein schlechter Beweis für guten Willen. P. aber kann mehr bieten: den Tatbeweis der Entsendung eines Gefährten unter eignen Entbehrungen. Auch diese Ausführung ist noch bestimmt nicht nur vom Drange der Liebesbezeugung, sondern vom Wunsche der Selbstrechtfertigung (suspicionem avertit Calvin). Das Thema der Bedrängnisse ist nicht die Hauptsache (Bornem., der danach disponiert unter Annahme eines die faktische Folge umkehrenden Gedankenfortschritts: die Bedrängnisse sind 1) Anlaß zu Entsendung, 2) Bestätigung der paulinischen Aussagen über den Christenstand, 3) Gefahr der Verführung zum Abfall). Es handelt sich überhaupt bei den *θλίψεις* nicht, wie die meisten annehmen, um Bedrängnisse der Thess., sondern um solche des Apostels, von denen er befürchtet, sie müßten, wie sie ihn gehindert haben zu seinen Thess. zurückzukehren 2$_{18}$, diesen zur Kenntnis gelangt einen ungünstigen Eindruck hervorrufen. Man darf auch nicht wegen des 3$_2$ und $_{13}$ wiederkehrenden *εἰς τὸ στηρίξαι* 3$_{1-13}$ eng zusammenfassen unter das Thema: der praktische Grund des erhöhten apostolischen Verlangens nach erneutem Wiedersehen (P. Schmidt); denn in 3$_6$ setzt ein neues Moment ein.

3$_1$f. Von dem Motiv 2$_{19}$f. lenkt P. zum Bericht über sein Verhalten zurück: dabei umfaßt das folgernde *διό*[2] wohl nicht blos das Motiv 2$_{19}$f. (Schmiedel, geschweige nur v. $_{20}$ Lünem., P. Schmidt), sondern **zugleich** den Hauptgedanken 2$_{17}$f. (P. Schmidt, Bornem., weniger gut deW., Wohlenb. nur 2$_{18}$): darum weil die Gemeinde ihm so viel wert ist, weil er solche Sehnsucht nach ihnen hatte, aber selbst immer verhindert wurde zu kommen, darum entschloß sich P. Timotheus zu entsenden. Aber ehe er dies berichtet, motiviert P. noch einmal: *μηκέτι στέγοντες* „weil wir es nicht mehr aushielten". *στέγειν* ist nach Hesych *κρύπτειν, συνέχειν, βαστάζειν, ὑπομένειν*; a. u. St. wollen Wolf, Baumgarten-Crusius bei der 1. Bedeutung stehen bleiben: die Sehnsucht verbergen; Wohlenb. konstruiert eine Bedeutung „abwehren"; im Zusammenhang paßt aber 3$_{1.5}$ ebenso wie I Kor 9$_{12}$. 13$_7$ am besten die auch völlig sicher belegte Bedeutung ertragen[3] (sustinentes latt., tolerantes Ambst.) synonym zu *φέρειν* Röm 9$_{22}$. Hbr 12$_{20}$. 13$_{13}$, *ὑποφέρειν* I Kor 10$_{13}$.

---

1. Zu 3$_{1-3}$ Rückert, Jena 1844.

2. *διοτι* B (Theodrt. ed. Herv.) ist entweder Schreibversehen wegen *μηκετι* (Lünem., Bornem., B. Weiß 69) oder Konformation nach 2$_{18}$; — *διο και* 270.

3. Klassisch häufig, z. B. bei Plato Gorg. 47 p. 493c (vgl. Wettstein zu I Kor 9$_{12}$); Polyb. III 53$_2$; Dittenberger Syll. ^{2}318$_{24}$; LXX Sir 8$_{17}$ „der Tor erträgt vernünftige Rede nicht"; Philo adv. Flacc. 9, (II 526$_{38}$ Mangey) *μηκέτι στέγειν δυνάμενοι τὰς ἐνδείας*.

II Tim 3 11. Gegenüber den mancherlei Versuchen, wegen *μηκέτι*[1] eine subjektive Wendung des Gedankens aufzuweisen (nur subj. Geltung Schmiedel, das *στέγειν* selbst habe ja nicht aufgehört Wohlenb., als solche welche Lünem., Bornem.), behält Rückert recht mit dem abusus, nur daß dieser im hellenistischen Griechisch die Regel ist (s. zu 2 15 S. 113). Zu *στέγειν* ergänzt sich aus 2 17 *τὸ ἀπορφανισθῆναι ἀφ' ὑμῶν* (P. Schmidt, Wohlenb.); nur indirekt liegt darin: unfähig die Sehnsucht nach euch länger zu bewältigen (Lünem., Bornem.), impares desiderio videndi vos. Vollends die Sorge um die Gemeinde (deW.), den Eindruck der sie und ihren Glauben umringenden Feindseligkeiten aus 3 3 herbeiziehen (P. Schmidt), heißt dem Gedankengang vorgreifen. Statt nun sofort zu berichten, was er tat (*ἐπέμψαμεν*), spricht P. erst von seinen Erwägungen: die Entsendung des Gefährten kostete ihm einen Entschluß. *ηὐδοκήσαμεν*[2] (deshalb noch nicht plusquamperfektisch zu nehmen, Grotius, Pelt) drückt mehr als bloße Neigung (Pelt) oder freudiges Tun (Grotius) aus, es ist der freie Entschluß (Lünem., Weizs.) oft mit dem Nebengedanken des Vorziehens II Kor 5 8. JSir 25 16 Grimm, *ἀντὶ τοῦ εἱλόμεθα* Chrys., hier in Gedanken an das persönliche Opfer, das doch ein höheres Gut einträgt. Dieses Moment des Opfers bringt P. mit *καταλειφθῆναι ἐν Ἀθ. μόνοι* stark zum Ausdruck: gleich die passive Wendung statt *καταμένειν* (relinqui Theod., Ambst., weniger gut remanere vg) weist auf ein Erleiden von Verlassenheit, Einsamkeit hin. Schon dies spricht dagegen, daß P. mit Wir noch jemand außer sich selbst meint; mit Silvanus vereint, geriet er durch Entsendung des jungen Timotheus noch nicht in Verlassenheit. Diese trat ein durch die Entfernung aller seiner Begleiter; damit ist nicht gesagt, daß Timotheus von Athen aus abreiste: man kann an die Abreise der Beroeenser denken, die P. nach Athen geleitet hatten Apg 17 15 (s. dazu Einl. S. 15). Dazu kommt die Örtlichkeit. Daß P. den Ort nennt (*ἐν Ἀθήναις* st. klass. *Ἀθήνησιν*), muß seine besondere Bedeutung haben — natürlich nicht für die Abfassung des Briefes (s. Einl. S. 17 4), auch nicht für den Entschluß; die Ortsangabe steht ja nicht bei *ηὐδοκ.*, sondern nachdrücklich zwischen *καταλειφθῆναι* und *μόνοι*[3]: in Athen, der fremden Stadt mit ihrem dem Apostel so ganz ungewohnten Treiben, wo sich vom großen Weltverkehr unberührt die Traditionen des klassischen Griechentums verhältnismäßig rein erhalten hatten, allein zu bleiben, das war ein großes Opfer. Vielleicht hat P. das im Moment des Entschlusses noch garnicht so empfunden, wie er es jetzt weiß, was Athen, „allein in Athen" für ihn bedeutete. Endlich fügt P. noch gewichtig das *μόνοι* bei: allein bleiben in dieser fremden Umgebung, das war für ihn bei seinem Bedürfnis nach Gemeinschaft und Austausch ein schweres Opfer; es heißt den

1. *ουκετι* min. 30.

2. *ηὐδ.* die neueren Ausgaben mit B*P Bas. Cat.; alle andern *εὐδ.*; vgl. 2 8; alle Versionen bieten Präterita: optimum duximus Ambst., complacuimus Theod., placuit nobis d e g vg; propter animi inclinationem censuimus Calvin. Hieronymus erklärt das Wort für eine hebräisierende Neubildung der LXX (vgl. Erasmus), aber es findet sich oft in der späten Profangräzität s. Fritzsche, Rom II 370; bei LXX nur selten = אבה Jdc 19 10. 20 13 (A *ἐθέλειν*), oft bei Paulus 2 8. II Kor 5 8. 12 10. Röm 15 26, besonders von Gottes freiem Gnadenratschluß I Kor 1 21. Gal 1 15. Kol 1 19.

3. ~ *εν Αθ. καταλ.* min. 280.

Nerv der ganzen Argumentation töten, wenn man dies Motiv abschwächt. Dennoch hat P. sich in freiem Entschluß hierfür entschieden und — damit kommt nun die Fortsetzung des Berichts — nicht nur beschlossen, Timotheus zu entsenden, sondern ihn wirklich geschickt (diesmal also trat keine Hinderung ein!). 3 2 *ἐπέμψαμεν*[1] muß nicht, wie die meisten Ausleger ohne weiteres annehmen, direkte Abordnung eines bei dem Apostel befindlichen legatus a latere bezeichnen; es kann sich auch durch den Auftrag an einen Entfernten vollziehen, nach Thess. zu gehen statt zu Paulus zurückzukehren: das trägt dem *καταλειφθῆναι ἐν Ἀθ. μόνοι* auch völlig Rechnung. Von Silvanus ist überhaupt hier nicht die Rede; alle Vermutungen über seinen Verbleib sind unnütz. Timotheus wird ehrenvoll charakterisiert (vgl. Einl. S. 8) als „unser Bruder" (was hier nicht den Mitchristen, sondern den Mitarbeiter, Kollegen, Missionsgefährten bezeichnet, plur. Gal 1 2, für Apollos I Kor 16 12, Sosthenes I Kor 1 1, Titus II Kor 2 13, Tychicus Kol 4 7. Eph 6 21) und als „Mitarbeiter Gottes". An letzterer Wendung hat man seit Alters Anstoß genommen und sie daher teils in „(unser) Mitarbeiter" (so Röm 16 21 für Timotheus, 16 3. 9. II Kor 8 23. Phl 2 25. 4 3. Kol 4 11. Phm 1. 24 für andere), teils in „Diener Gottes" (nach II Kor 6 4) verbessert[2]; aber sie entspricht durchaus der Anschauung des Apostels, vgl. I Kor 3 9. II Kor 6 1, auch I Kor 15 58, dem Hochgefühl der ersten christlichen Missionare überhaupt (Bornem.), vgl. auch Mk 16 20 (Wohlenb.). III Joh 8. Der Bereich der Mitarbeit (Lünem.), das Werk woran er mitarbeitet (Bornem.), wird näher bestimmt durch *ἐν* (vgl. Röm 1 9. Phl 4 3), *τῷ εὐαγγ. τοῦ Χρ.*, wobei *εὐαγγ.* wie 1 5 deutlich nomen actionis ist und der Genetiv klar als gen. obj. erscheint (s. den Exkurs nach 2 2 S. 86). Die dem Timotheus gegebenen Ehrenprädikate sind nicht nur unwillkürliches Lob des treuen Gefährten (Lünem.); sie sollen aber auch nicht die Größe des Opfers anzeigen, das P. durch Entsendung dieses Mannes gebracht hat (so von Chrys. bis P. Schmidt die meisten): vielmehr wollen sie ihn als vollwertigen Ersatz für P. darstellen (testatur idoneum doctorem Ambst., Calv., Hfm., Bornem.), ähnlich wie I Kor 4 17. Phl 2 19ff. Insofern kann man mit Chrys. sagen: sie seien geschrieben, nicht um Tim., sondern um die Gemeinde zu ehren. Bornem. betont mit Recht außer Timotheus' Jugend, daß er offenbar bei der Wirk-

---

1. D* schreibt hier und 3 5 *επενψαμεν, επενψα*, was für die Aussprache wichtig sein kann, vielleicht aber auch nur mißleitetes puristisches Streben ist im Gegensatz zu der zeitweilig weitgehenden Assimilation, die u. a. *ἐμ μέσῳ, ἐμ πολέμῳ* schrieb; siehe W.-Schm. 5, 25 50; Blaß 3, 12; B. Weiß, Textkr. 138ff.; Helbing 16f.

2. Die Stelle ist textkritisch besonders instruktiv: fast alle neueren Herausgeber und Exegeten (Griesb., Lachm., Tischend.[2. 7], WH, Nestle; deW., Lünem., Schmiedel, Bornem., Wohlenb.) haben sich für die scheinbar schwach bezeugte, nur von D* d e Ambst. vertretene LA *καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ* entschieden, weil sich von ihr aus alle andern LAA am besten erklären lassen: die Streichung von *τοῦ θεοῦ* in B (arm?) — befürwortet von Tischend.[1], WH a. R., B. Weiß; die Ersetzung des *συνεργὸν* durch *διάκονον* in ℵAP 6 67** 71 73 137 154 474 Basil., Theod,, Pelag. vg syr-philox arm (?) boh aeth — hierfür Scholz, Treg., Tischend.[8], P. Schmidt, Zimmer. Außer Konkurrenz stehen 2 Mischlesarten: *διάκονον καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ* in G (F) und mit doppeltem *καί* in E* 17 stellt eine mechanische, die LA des antiochenisch-byzantinischen Textes in KLD^{c}E** plur. Chrys. ς *καὶ διάκονον τοῦ θεοῦ καὶ συνεργὸν ἡμῶν* eine sehr fein durchdachte Verbindung jener beiden Korrekturen dar.

samkeit in Thessalonich nicht sehr hervorgetreten war; daß also eine Anerkennung als Respektsperson der Gemeinde gegenüber nicht überflüssig schien — freilich schreibt P. nach dem 2. Besuch in Thess., wo Tim. allein sehr hervorgetreten war, aber er schreibt aus den Erwägungen bei der Absendung heraus! Neben dem Motiv und der Tat nennt P. noch den Zweck mit *εἰς τὸ* c. Inf., vgl. $2_{12.\ 16.}$ 3_{5}; dabei bleibt offen, ob als Subj. wir, durch ihn (Grotius, Corn. a Lap.) oder er, in unserm Namen (Theod., Ambst., Lünem. u. d. meisten) gedacht ist, weshalb vorsichtige Exegeten mit „um zu" übersetzen. P. setzt den Zweck ganz in die Stärkung der Thess.; daß der Wunsch, Nachrichten über sie zu bekommen, dabei stark mitsprach, ist dadurch nicht ausgeschlossen. Das bildliche *στηρίξαι ὑμᾶς*[1], oft in übertragener Bedeutung gebraucht (3_{13}. Röm 1_{11}. Lk 22_{32}; mit Gott als Subj. II 2_{17}. 3_{3}. Röm 16_{25}), wird durch *παρακαλέσαι*[2] gewissermaßen erläutert: vgl. Apg 15_{32} *παρεκάλεσαν καὶ ἐπεστήριξαν* (Mittel und Erfolg, Bornem.). Jedem der Verben eine eigne Beziehung zu geben — *στηρ.* Geduld in Trübsal, *παρακ.* Wachstum im Gl. (Olsh.) — oder gar darin 2 Arten von Gegnern, schärfere und mildere, angedeutet zu finden (P. Schmidt, vgl. zu 2_{3}), ist Künstelei. Die Bedeutung „trösten" (s. zu 2_{3}), die Grotius u. a. hier für *παρακαλέσαι* statuieren und die Schott wenigstens mit der andern „ermuntern" kombinieren will, tritt gar nicht hervor und ergäbe eine ungeschickte Verengerung[3]. Stärkung und Zuspruch soll ihren Glauben betreffen: wegen *ὑπέρ*[4] meinen die meisten Exegeten etwas wie „zu gunsten ihres Glaubens" hineinlegen zu sollen, um ihn aufrecht zu erhalten (Lünem.), im Interesse des bei ihnen noch vorhandenen Glaubens (Schmiedel, Wohlenb.), zur Kräftigung, Vertiefung und Belebung des Vertrauens und Glaubenslebens (Bornem.); man könnte das Bild so ausführen, daß der Glaube quasi in Anklagezustand versetzt ist: Timotheus soll für ihn sprechen. Aber P. macht nun einmal diesen feinen Unterschied nicht, sondern braucht *ὑπέρ* wie *περί* zur Objektsangabe (deW., von wegen Weizs., hinsichtlich P. Schmidt), wie denn beide handschriftlich oft vertauscht werden (Blaß 42, 5)[5]. *πίστις* hat hier einen gewissen objektiven Zug: es ist nicht Vertrauen, oder gar Vertrauenswürdigkeit (fidélité Reuß); aber es ist auch nicht der Glaubensinhalt (fides quae creditur), sondern die Glaubenstatsache (fides qua creditur) s. zu 1_{3}; ihr Glaubensstand, der nach des Apostels Meinung Gefahr lief einzustürzen und einer Stärkung bedurfte. Die von Calvin befolgte LA der ältesten Drucke *πίστεως ἡμῶν* gäbe einen guten Sinn (daß des Apostels Glaube echt und in allen Bedrängnissen standhaft sei, ist eine

---

1. ad confirmandos vos latt.

2. ς fügt mit KLD[c] pler. Theodrt., Theophyl., Oecum. syr-peš aeth hier ein unnötiges 2. *ὑμᾶς* ein; vgl. zur Zwischenstellung 2_{15}. Daß das Fehlen des Obj. einen Exegeten auf den Einfall bringen könnte, *παρακ.* statt auf die Thess., auf P. selbst zu beziehen (nach 3_{7}, Rückert: uns über euren Glauben zu beruhigen), konnte P. nicht ahnen. Das 1. *ὑμᾶς* ist zu *ἡμᾶς* verschrieben in 270.

3. consolandos Theod., exhortandos vg, ut . . deprecetur Ambst.

4. *περὶ* ς mit LD[c] pler. Theodrt., Dam. syr-peš.

5. Für *ὑπέρ* s. II 2_{1}. II Kor $1_{6.\ 8.}$ 8_{23}. 12_{8}, auch Röm 9_{27} u. a. St; besonders *καυχᾶσθαι ὑπέρ* II 1_{4} neben *καυχ. περί* II Kor 10_{8}; latt. übersetzen pro (= zum Lohn für, Pelag.). Vertauschung s. Gal 1_{4} *περὶ* plur.: *ὑπέρ* B א[c] 17 67**; Joh 1_{30} B א*C* Orig.

große Stärkung für den Glauben der von ihm bekehrten) und obendrein ein feines Gegenstück zu 3_{7}: wir wurden getröstet durch euren Glauben. Aber die LA ist zu schlecht bezeugt[1].

3_{3} Den beiden mit *εἰς τὸ* eingeführten Infinitiven (aor.) fügt P. noch einen 3. (praes.) mit einfachem *τὸ* bei, was zu vielerlei Erklärungen und Korrekturen Anlaß gegeben hat[2]. Gegen die Fassung als Apposition zu den ersten beiden, wobei Matthaei aus *εἰς τὸ* auch hier ein *εἰς* vor *τό* ergänzen will, während Lünem., Alford, Bornem. *τὸ* = *τουτέστι* fassen (wofür sie sich auf Röm 4_{13} berufen können), spricht das verschiedene genus verbi. Als Epexegese zu *ὑπὲρ τῆς πίστεως* müßte es *τοῦ* heißen (der Gedanke einer Einschränkung: nicht einer von euch, Pelag., Calvin liegt in *μηδένα* nicht); ein absoluter Accusativ im Sinne von quod attinet ad (Schott, Koch, Bisping) wäre hart. So bleibt nur die Verbindung mit *παρακαλέσαι* als Objekts-accus. (u. a. Winer, deW., Hfm., P. Schmidt, Schmiedel, Wohlenb.); Röm 12_{1}, *παραστῆσαι* mit appositionellem *τὴν λογικὴν λατρείαν* erweist dies als möglich, und II Kor 10_{2} *δέομαι τὸ μὴ . . . θαρρῆσαι* sichert auch den Gebrauch des Artikels an dieser Stelle (Blaß 71, 2). Die sonst noch angeführten Stellen Mk $5_{17.\ 23}$. Lk 3_{18}. Apg 8_{31}. I Tim 6_{2}. Tit 2_{15} sind weniger beweiskräftig. Man muß darum auch nicht an ein Sprich- oder Dichterwort denken (Wohlenb., der vergebens skandiert). P. faßt also den Inhalt des dem Timotheus aufgetragenen Zuspruchs zusammen in *μηδένα σαίνεσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν ταύταις*. Daß es sich bei *μηδένα* nur um Thess. handelt, ist klar. Das Verbum ist selten und seine Deutung schwierig: als Grundbedeutung darf hin- und herbewegen gelten; meist wird es von dem mit dem Schwanz wedelnden Hunde gebraucht. Hiervon leitet sich die Bedeutung anwedeln im übertragenen Sinn = schmeicheln ab; von der Grundbedeutung läßt sich aber auch eine Bedeutung: erschüttern, erschrecken ableiten; diese paßt a. u. St. jedenfalls besser als die seit Faber Stapulensis (blanditiis corrumpi), Beza von vielen neueren versuchte Deutung sich betören lassen (Wolf, Tittmann, Rückert, Koch, Hfm., P. Schmidt, Schmiedel, Wohlenb., Zahn Einl.[2] I 159 f.); es fällt stark ins Gewicht, daß die griech. Exegeten und alle alten Übersetzungen es im Sinne von bewegt, erschüttert werden verstehen; da dies sich auch in der profanen Literatur belegen läßt, ist kein Grund davon abzugehen, weder zu der ganz schwach bezeugten Lesung *μηδένα σιαίνεσθαι* noch zu der Konjektur *μηδὲν ἀσαίνεσθαι*[3]. Die Bedeutung „erschüttert werden" entspricht gut dem

1. Nur min. 272. 377; bei Erasm. 1516, der jene nicht kannte, ist es Druckfehler, der sich in alle Ausgaben und Nachdrucke fortpflanzte, trotzdem Complut. und Aldina 1518, Colinaeus 1534 *ὑμῶν* boten; in der ed. regia des Stephanus 1550 steht i. T. *ὑμῶν*, a. R. *ἡμῶν θ'* (d. h. 377); von da an dringt *ὑμῶν* siegreich vor, aber daneben hält sich *ἡμῶν* zäh bis über 1600 hinaus in vielen Nachdrucken. Daher Calvin: vobis fidem adderet ex fide nostra. Luther übersetzt wohl nach vg: euren Glauben.

2. *τὸ* lesen alle Majuskel- und viele Minuskel-Codices, z. B. 4 7 30 37 104 221 249 251 252 271** 273; auch alle neueren Ausgaben. *τῷ* dagegen ς mit min. Chrys. (?), Theodrt. (?), *τοῦ* min. 2 29 67 87 114 al; *ἵνα* (lat. ut entsprechend) GF 73. — *τῷ* wurde als Dat. comm. erklärt (deW.); es könnte = hebr. לְ für *εἰς τό* stehen; nach Blaß 71, 4 nur II Kor 2_{13}; Rückert hielt die instrumentale Bedeutung des Dativ fest.

3. Bei der methodischen Bedeutsamkeit des Falles sei das Material, um dessen Beschaffung sich vor allem Wettstein verdient gemacht hat, ganz vorgelegt: vom Hunde

στηρίξαι; außerdem verbindet sich damit am besten die Präpositionalwendung *ἐν ταῖς θλ. ταύταις*, die man sonst über *σαίνεσθαι* hinaus mit den vorangehenden aktiven Verben verbinden müßte (Wohlenb.). P. befürchtet ein sich erschüttern lassen (deW., Lünem., Bornem.), weich werden (Luther), sich irre machen lassen (Weizs.) in (*ἐν* verbindet temporale und kausale Bedeutung wie unser bei) diesen Drangsalen. *θλίψεις* (s. 1 6) steht bei P. immer von äußeren Bedrängnissen, tribulationes. Hierbei denken Theodor und die meisten neueren Exegeten an Verfolgungen, welche die Leser zu erdulden hatten (von ihren Landsleuten 2 14). deW. fügt hinzu, daß diese, wenn sie auch jetzt vorüber waren, doch wiederkehren konnten; in diesen neu ausbrechenden Drangsalen ergänzt Ewald. Aber selbst wenn sie gegenwärtig bestanden, wäre *ταύταις*[1] doch nur deiktisch zu fassen (Lünem., Bornem.), da im Zusammenhang von solcher Bedrängnis der Thess. noch nicht die Rede war (2 14 gehört einem ganz andern, in sich geschlossenen Zusammenhang an). Dagegen hat P. in 2 17 ff. immerfort von Bedrängnissen gesprochen, die ihm widerfahren waren. An diese denkt er bei *ἐν τ. θλ. ταύταις*, wie die richtig verstandene 1. Person plur. im folgenden beweist. So haben ihn auch die älteren Exegeten meist verstanden[2]: P. fürchtet, die Kunde von seinen Schick-

---

brauchen es Homer Od. *κ* 216, *π* 4 ff. (Eustathios erklärt *σείειν τὴν οὐράν*); Artemidor oneirocr. II 11; Aelian de nat. anim. XI 7; var. hist. XIII 42; von Löwen Lucian deor. dial. XII 2. Den Übergang zu Schmeicheln zeigen Aristoph. Eq 1028 und das vom Scholiasten dazu und von Suidas angeführte Sprichwort *σαίνεις δάκνουσα καὶ κύων λαίθαργος εἶ* von zur Schau getragenem Wohlwollen bei heimlicher Tücke, vgl. Pollux VI 123. Weiter heißt es liebevoll hin und her wenden: Lucian de merc. cond. 20; Plutarch adv. Kolot. 30. – Diog. Laërt. VIII 1 41 *οἱ δὲ σαινόμενοι τοῖς λεγομένοις ἐδάκρυον* läßt sich übersetzen: „betört"; gemeint ist aber offenbar „erschüttert"; ebenso bei Sophokles Antig. 1214 *παιδός με σαίνει φθόγγος*. Von den Lexikographen erklären Suidas *σαίνεσθαι· κολακεύειν*; Etym. magn., Hesych *σαίνει· κολακεύει, προσηνεύεται, τινάσσει, ἀσπάζεται, θωπεύει*; – daneben *σαίνεται· κινεῖται, σαλεύεται, ταράττεται* (so auch ein Scholion in vat. reg. gr. 179 [Paul 46 Gregory] bei Zaccagni 661. Die Exegeten sagen: Theodor commoveri dicit cedi (= *σαίνεσθαι λέγει τὸ ἐνδοῦναι*? Swete); Chrysost. *θορυβεῖσθαι καὶ ταράττεσθαι*; Theodoret *κλονεῖσθαι*; Severian (in Cramers Catene) *ξενίζεσθαι* [vgl. I Pt 4 12] als milder und schonender st. *ὀκλάζειν* in die Knie sinken; Theophyl. *θορυβεῖσθαι, χαυνοῦσθαι*; Ps.-Athan. synops. *σαλεύεσθαι*. Die Übersetzungen haben moveatur latt. (während die Glossare adulari, blandire, endofestare bieten), moveatur l terreatur g; in gleicher Bedeutung syrr, kopt. ⲕⲓⲙ bewegen (dass. für *σαλευθῆναι* II 3 2). – Cod. G schreibt *μηδεν ασι ενεσθαι* (F *μηδεν. ασιενεσθαι*): Nestle ZntW VII 361 f. findet hier das Wort *σιαίνεσθαι* und vergleicht Palladius hist. laus 24 und 35 (78 10. 102 16 Butler); G. Mercati ZntW VIII 242 trägt noch nach die von Rampolla zu Vita s. Melaniae 54 p. 73 8 beigebrachten Stellen Dorotheos didasc. VII MSG 88, 1697; Anastasius mon. narr. 28 und 46 in Oriens christ. II 76 28. III 66 25. Aber für alle diese Stellen paßt die Bedeutung von *σιαίνειν* = *σικχαίνειν* sich ekeln (auch trans. anekeln), die durch lat. Glossen (Corp. gl. lat. II 431 13) belegt ist; für u. St. paßt sie nicht. Matthaeis Vorschlag *σίνεσθαι* (wegraffen) zu lesen ist nicht besser als Bentleys *σαλεύεσθαι*. Feiner ist Valkenaers (scheinbar durch GF gestütztes) *μηδὲν ἀσαίνεσθαι*, das den Beifall von Reiske, Lachm., Kuenen, Cobet fand. Aber *ἀσαίνειν*, angebliche Nebenform von *ἀσάειν* = *ἄχθεσθαι, χαλεπῶς φέρειν* ist gar nicht belegt, s. Grimm s. v.

1. in tribulationibus vestris Theod. ist wohl Schreibfehler für istis (Swete).

2. Chrysost. *ἐπειδὴ τῶν διδασκάλων οἱ πειρασμοὶ θορυβοῦσι τοὺς μαθητάς* wie der Soldat die Bedrängnis des Feldherrn schwerer empfindet als die eigene; sehr fein sagt die ps.-athan. Synopsis (= ps.-euthal. Hypothesis) *φοβούμενος, μὴ ἀκούσαντες Θεσσαλονικεῖς ἃ πέπονθεν ἐν ταῖς προειρημέναις πόλεσι* (Philippi, Beröa, Korinth) *πειρασθῶσι*; ähnlich Oecum., Theophyl.; de pressuris apostolorum Ambst., Pelag.,

salen könne die Gemeinde irre machen. Der Einwand, daß P. zu solcher Befürchtung keinen Grund hatte bei Leuten, die sich durch die ihnen bekannten Vorgänge in Philippi (2 2) nicht hatten abschrecken lassen, das Evangelium anzunehmen (P. Schmidt), trifft schon darum nicht, weil diese den Apostel nach Thess. geführt hatten, jene ihn aber von dort fern hielten. Und eben dies empfindet Paulus schmerzlich und befürchtet davon Gefahr für den Christenglauben der Leser.

3 3ᵇ 4 Diese aber wird beseitigt, wenn klarer erkannt ist 1) daß die Drangsale des Apostels mit seinem Beruf nicht in Widerspruch stehen, sondern als notwendige Begleiterscheinung dazu gehören (v. 3ᵇ) und 2) daß der Apostel dadurch nicht überrascht worden ist, sondern sie von vornherein angekündigt hat (v. 4). Diese beiden an sich selbständigen Gedanken verbindet P. zu einer Einheit, indem er beiden eine Beziehung speziell auf die Leser gibt: er stellt den 1. nicht objektiv hin, sondern mit dem ihm grade in I Th so geläufigen *αὐτοὶ γὰρ οἴδατε* (vgl. 2 1) als Bewußtseinsinhalt der Leser, und diesen begründet er wieder auf den 2., indem er betont, daß er es ihnen vorhergesagt habe; die zwei *γάρ*, von denen das 2. *καὶ γὰρ* (nicht = etenim mit völlig abgeschwächtem *καὶ* Schmiedel, nam ohne et Theod., sondern = nam et latt., nam etiam, vgl. 4 10. Röm 11 1, Blaß 78, 6, wobei *καὶ* das *ὅτε* hervorhebt in Korrespondenz zu dem *καὶ* bei *καθώς*) dem ersten untergeordnet ist, begründen also – nicht etwa die Sendung oder den Auftrag des Timotheus, der für einen Augenblick ganz zurücktritt, sondern den Gedanken, daß kein Anlaß vorlag sich durch des Apostels Drangsale beirren zu lassen. Wie dem *αὐτοὶ* 3ᵇ die Zeitbestimmung *ὅτε πρὸς ὑμᾶς ἦμεν* entspricht, so werden auch die beiden Aussagesätze inhaltlich identisch sein, wennschon mit feiner Nuance (s. zu 1 8): *εἰς τοῦτο κείμεθα* ist also zu *εἰς τὸ θλίβεσθαι* (nicht etwa *εἰς τὸ μηδένα σαίνεσθαι*) zu ergänzen. Der Apostel ist zu Drangsal bestimmt. *κεῖσθαι* ersetzt das Perf. pass. von *τίθημι* (Kühner-Blaß 283, 1), positi sumus latt., vgl. *ἐτέθησαν* I Pt 2 8 als Ausdruck der durch Gottes Willen geschaffenen Lage, vgl. Lk 2 34 (nicht b. LXX; anders Phl 1 16 = im Gefängnis liegen). P. empfindet die Leiden in seinem Apostelberuf als göttliche Bestimmung, vgl. I Kor 4 9ff. II Kor 11 23ff. 12 10. Kol 1 24. Phl 2 17, auch Apg 9 16. Mt 10 16ff. 16 24f. Lk 10 3. 12 11f. Mk 13 9ff. c. par.; (Mt 5 10ff. ist wohl wie Apg 14 22. I Pt 2 21f. 4 12f. II Tim 3 12 auf alle Christen zu beziehen); sie sind ihm ein göttliches Unterpfand des Triumphes, sodaß er sich ihrer rühmt. Wie er den Thess. von der in Philippi erfahrenen Unbill und Schmach erzählt hat (2 2 *καθὼς οἴδατε*), so hat er ihnen schon damals, als er bei ihnen (*πρὸς* c. acc. hat das klass. *πρὸς* [*παρὰ*] c. dat. fast ganz verdrängt und dabei die Nüance „in Richtung auf" verloren: es ist einfach „bei", vgl. II 3 1. Gal 1 18. 2 5. I Kor 16 7. Joh 1 1. Blaß 43, 7. 8) war,

---

ob meas afflictiones quas auditis Erasm., apud rudes et ignaros Paulum assiduae afflictiones reddebant contemptibilem Calvin. Vgl. Estius, Luc. Osiander, Alex. Natalis, Fromond, Benson, Macknight u. a., während Calixt, Flatt, Schott, Lünem. Bedrängnisse des Apostels und der Leser darunter begreifen wollen.

wiederholt (impf.) im voraus gesagt[1] (πρὸ nicht rückblickend = schon früher wie in προημαρτηκόσιν II Kor 13₂, sondern immer vorschauend = voraus vor dem Eintreten vgl. 4₆. Gal 5₂₁. II Kor 13₂. Joh 13₁₉. 14₂₉, wodurch das Überraschende benommen und höchste Gewißheit gegeben werden soll), daß er Drangsale zu leiden haben werde. Die Umschreibung des Fut. durch das solenne *μέλλομεν* weist wie das *κείμεθα*, ohne daß Gott genannt wäre, auf Gottes Ordnung, die sich unausbleiblich vollzieht (vgl. Gal 3₂₃. Röm 8₁₈). Und die Vorhersage ist eingetroffen, wie P. mit *καθὼς καὶ*[2] *ἐγένετο* ausdrücklich konstatiert. Der Zusatz *καὶ οἴδατε*[3] soll zunächst bekräftigend wirken: die Beobachtung der Übereinstimmung von Vorhersage und Eintreffen verbürgt die Wahrheit seiner Predigt überhaupt; ferner aber weist er auch diese Erfüllung dem Bewußtseinsinhalt der Theff. zu und schließt so die mit *αὐτοὶ γὰρ οἴδατε* begonnene Gedankenkette: nicht auf die Drangsal, die P. widerfuhr, kam es ja an, sondern darauf, daß die Thess. davon wußten — und sich doch nicht irre machen ließen.

Dies klare und natürliche Verständnis der Stelle hat sich die Exegese meist dadurch getrübt, daß sie sich in der Deutung des unbestimmten Pluralsubjekts „Wir" vergriff, dabei statt an den Apostel an die Christen denkend. Die landläufige Auffassung wird am besten charakterisiert und zugleich kritisiert durch de Wettes Paraphrase: „ihr wißt, wir (Christen) sind dazu bestimmt; denn wir (Paulus) haben ja, als wir (Paulus) bei euch waren, euch vorhergesagt, daß wir (Christen) werden bedrängt werden". So verstehen das 1. und 4. wir u. v. a. Lünem., P. Schmidt, Schmiedel, Bornem., mit Einschränkung auf Paulus und die Leser Grotius und Koppe, während die Ausleger, die in den *θλίψεις* 3₃ Drangsale des Apostels sehen, auch hier nur an ihn (bezw. ihn und seine Gefährten Hfm.) denken (Calvin hat beides nebeneinander). Hierfür spricht außer der gleichartigen Fassung der 4 Wir die Schlußbemerkung: das *καὶ οἴδατε* wäre inbezug auf Leiden der Leser zu selbstverständlich, wie jene Exegeten empfinden, die es unwillkürlich zu „aus Erfahrung wissen" ergänzen; auf Drangsale des Apostels bezogen hat es hohe Bedeutung.

v. 3ᵇ ₄ bilden zwar nicht formell eine Parenthese (Moldenhauer, Griesbach, Vater, Flatt), wohl aber eine Abschweifung (deW.), indem P. von der Sendung des Timotheus absehend, seinen Gedanken über das, was die Leser vor Irrewerden schützen konnte, freien Lauf läßt. Darin die Instruktion des Timotheus zu sehen, was er in Thess. sagen sollte, und wohl auch sofern es sich nötig erwies, gesagt habe, ist durch nichts angedeutet, so naheliegend es ist. Jedenfalls sind es Gedanken, die P. schon vor der Absendung des Tim. bewegten.

---

1. *προσελεγομεν* D*, *ελεγομεν* GF sind Verschreibungen; praedicavimus d e g, praedicebamus vg f Theod., Ambst.

2. Dies *καὶ* (neben *καθώς* vgl. 2₁₄. 4₁; 3₆. ₁₂. 4₅; bes. 4₆), das in GF d e f g Ambst. syr-peš boh fehlt, will nur die Übereinstimmung recht markieren, viell. in Korrespondenz mit dem *καὶ* vor *ὅτε*, ist aber keinesfalls mit dem folg. *καὶ* zu et . . et (wie 2₁₅. ₁₈ u. ö.) zu verbinden (latt.?).

3. Itacistisch verschrieben zu *ιδαται* P al, *υδατε* 273, bewußt korrigiert auf Vorgänge in Thess. *εἴδετε* 272.

3 5 Nach dieser kurzen Abschweifung nimmt P. den in 3 1 f. begonnenen Faden: Sendung des Timotheus, wieder auf: *διὰ τοῦτο* entspricht *διὸ*, knüpft hier aber an die von P. angestellten Erwägungen, besonders die, daß man in Thess. von seinen Verfolgungen wissen mußte, an, so den Grundgedanken der Abschweifung in die Argumentation hineinziehend (wie *διὰ τοῦτο* 2 13 den Gesamtinhalt des apologetischen Exkurses 2 1—12 in die Hauptargumentation von Danksagung einbezieht): grade dies bestimmte ihn; so tritt dem *καὶ οἴδατε* entsprechend hier das betonte *κἀγὼ* hinzu, *μηκέτι στέγων* nimmt das *μηκέτι στέγοντες* wörtlich wieder auf, ebenso *ἔπεμψα* das obige *ἐπέμψαμεν* und der Zwecksatz *εἰς τὸ γνῶναι* deckt sich, wenn auch nicht völlig, mit dem in 2[b] *εἰς τὸ στηρίξαι*. Als Objekt zu senden kann niemand anders als Timotheus inbetracht kommen, wie der folgende Satz beweist. Man mißversteht den Zusammenhang völlig, wenn man P. hier die Erzählung seiner Anknüpfungsversuche fortsetzen läßt und eine 2. von der des Timotheus zu unterscheidende Sendung konstatiert, bei der nur P., nicht wie dort P. und Silvanus als Subjekt in betracht kämen (Hfm., Spitta I 121 f., Wohlenb., siehe Einl. S. 14; über den Wechsel des Numerus „wir", „ich" s. Exk. zu 1 3 S. 67). Für solche Wiederaufnahme und Vervollständigung (Schmiedel) verweist Bornemann mit Recht auf Analogien wie Gal 2 6. *κἀγὼ* steht nach *διὰ τοῦτο* immer zur Vermeidung des Hiatus Eph 1 15 (ebenso *καὶ ἡμεῖς* 2 13. Kol 1 9) und ist nur „ich", nicht „auch ich" mit einem verschwiegenen Gegensatz zu „ich und Silvanus" (Hfm., B. Weiß) oder Timotheus (Lünem., Schmiedel) oder zu den um P. sich sorgenden Thessal. (Schott, Olshausen). Ein Gegensatz zu den Lesern (als Subj. zu *καὶ οἴδατε*) liegt in „ich"; das mitklingende „auch" gehört eher zu *διὰ τοῦτο* bezw. dem Satzganzen (deW., P. Schmidt). *διὰ τοῦτο* hebt aus v. 3. 4 nicht das Eintreffen der Vorhersagung (P. Schmidt, Bornem.), erst recht nicht das Wissen der Thess. auf Grund der Vorhersage des Apostels heraus — es kommt nicht auf die apologetischen Gegenargumente des P. an, sondern auf die diese veranlassende Situation: dies sind aber nicht Bedrängnisse der Leser (deW., Lünem.), auch nicht die Leiden des Apostels an sich, sondern daß die Thess. darum wußten und dadurch irre werden konnten. Das bereitet dem Apostel Sorge. So verbindet sich *διὰ τοῦτο* zunächst mit *μηκέτι στέγοντες*, wozu hier nach v. 3f. als Objekt die Sorge, Ungewißheit über die Gemeinde ergänzt werden mag (Theodoret), während es oben die Trennung von der Gemeinde war (die Sorge macht die Trennung unerträglich); in 2. Linie jedoch auch mit *ἔπεμψα*, der unmittelbaren Folge davon: daß dies absolut gebrauchte Verb hier die Sendung an sich (von der Person des Gesandten absehend) als notdürftigen Ersatz persönlichen Kommens bezeichne (Bornem.), heißt schon zu viel eintragen: das Objekt ergänzte sich von selbst. Der Ton liegt auf der Zweckbestimmung *εἰς τὸ γνῶναι* (wer als Subj. dazu zu denken sei: ich Paulus Ambst., Luther u. d. meisten oder er Timotheus Pelt, Olsh. u. a., darüber s. zu *εἰς τὸ στηρίξαι* 3 2) *τὴν πίστιν ὑμῶν*[1].

1. Die Stellung *τὴν ὑμῶν πίστιν* WH a. R. nach B 37 73 116 ist in 3 7 angebracht, wo ein Ton auf *ὑμῶν* liegt; hier hat ebenso wie 3 6 *πίστις* den Ton, Weiß, Textkr. 129. Nach 3 6 ergänzt 271 hier *καὶ τὴν ἀγάπην*.

P. will Gewißheit über ihren Glaubensstand (obj. wie 3 2) haben, wobei er im Artikel andeutet, daß er Glauben als vorhanden voraussetzt (Wohlenb.), aber zugleich mit *μήπως* die gegenteilige Befürchtung ausspricht. Die finale Fassung des *μήπως* „auf daß nicht vielleicht" Luther, mit *ἔπεμψα* verbunden, Zweck der Sendung zu verhüten daß, ist durch den ind. aor. ausgeschlossen. Näher liegt die Fassung als indirekte Frage, abhängig von *γνῶναι*: ob nicht etwa (so die meisten); aber Gal 2 2. 4 11. II Kor 11 3. 12 20 machen es wahrscheinlich, daß es sich um einen Ausdruck der Befürchtung handelt (Winer, Schmiedel, Blaß 65, 3), auch ohne daß direkt *φοβούμενος* zu ergänzen wäre (Beza u. a.); hierfür ist der Wechsel der Modi hinreichend belegt: ind. aor. für möglicherweise bereits eingetretenes, conj. aor. oder praes. für möglicherweise in der Zukunft eintretendes, das hier als Folge des ersten gedacht ist. So braucht man weder in *ἐπείρασεν* die Andeutung zu finden, daß es faktisch mit Erfolg geschehen ist (Withby, Macknight, Baumgarten-Crusius) noch mit Fritzsche, deW., Koch *μήπως*[1] für beide Satzteile in ein an forte und et ne forte, d. h. Fragepartikel und Befürchtungsausdruck zu zerlegen. Wie 2 18 das Fernbleiben des Apostels als ein Werk des Teufels erscheint, so hier das (hypothetisch vorausgesetzte) Irrewerden der Thess. auf Grund jenes Fernbleibens: damit versucht sie[2] der Versucher (*πειράζων* = *σατανᾶς* vgl. Mt 4 3, ob direkt als Übersetzung?[3] oder als Haupttätigkeit? proprium satanae officium est tentare Calvin). In *ἐπείρασεν* liegt erst der Versuch, noch nicht der Erfolg. Dieser stellt eine 2. Möglichkeit dar, die gleich durch das Resultat umschrieben wird: Zerstörung des Missionswerkes des Apostels in Thess. Die Feindschaft Satans richtet sich also in letzter Richtung nicht gegen die Thess., sondern gegen den Apostel[4], dessen mit aller Anstrengung betriebenes Missionswerk (vgl. 2 9) er zu nichte machen will. *εἰς κενὸν γίνεσθαι* ist wohl Hebraismus = לְרִיק Jes. 65 23. Jer 28. (51) 58. Hiob 89 16 (*κενῶς* Jes 49 4); vgl. Gal 2 2. Phl 2 16; *εἰκῇ* Gal 4 11[5].

Der bei den Thess. vermutete Zweifel fand sich tatsächlich auf Seiten des Apostels in Gestalt einer aus seiner Lage wohl verständlichen Besorgnis; nur daß er seinen Glauben nicht erschütterte, sondern zur Tat antrieb, während er den ihrigen hätte umstürzen können. Wie die Kunde von des Apostels Drangsal die Christen Thess. beunruhigen konnte, so mochte diese siegreiche Standhaftigkeit seines Glaubens den ihrigen stärken (Calvin zu der falschen LA v. 2; der schöne Gedanke ist im Text nur leider nicht ausgedrückt). — Es waren unnütze Sorgen: in Thess. war alles in bester Ordnung. So durfte Paulus die Tröstung, die er den Thess. zugedacht hatte, an sich selbst erfahren. Das klingt uns voll Freude und Dankbarkeit aus dem folgenden Abschnitt entgegen.

---

1. ne forte latt.
2. *επειρασεν ημας* K ist reiner Schreibfehler.
3. Die Onomastica sacra (ed. Lagarde [2]1887) geben *σατανᾶς· θλίβων ἢ ἀντικείμενος* 211 55. 222 55; *σατάν· θλίβων* 227 33; *σατάν· ἀντικείμενος ἢ ἀποστάτης* 206 54.
4. *ο κοπος υμων* 3 4* 17 80 220 252 302 315 Ambst., Theod. (var.) boh basm. wird auch nur Schreibfehler sein.
5. Zu diesem *εἰς* als Zeichen des sprachlichen Verfalls s. Usener, Tychon 50.

3 6–10 **Die gute Nachricht des Timotheus:** ihr Inhalt 3 6, ihre Bedeutung für P. 3 7, ihre Wirkung 3 8–10. Allerdings setzt sich zunächst die Erzählung einfach fort (P. Schmidt macht hier gar keinen Abschnitt); zu der Sendung und ihrem Motiv kommt ihr Erfolg (Bornem.). Aber mit Timotheus' Nachricht kommt doch ein ganz neues Moment in die Erzählung (vgl. die Anrede v. 7): der Bericht über den guten Stand der Dinge in Thess. lenkt auf das Hauptthema vom guten Christenstand der Leser 1 2f. zurück, wie die Parallele 3 6 und 1 3, vor allem der Danksagung 3 9 und 1 2 zeigt. Gewiß ist der Ausdruck überschwänglicher Freude des Apostels über die frohe Botschaft faktisch ein weiterer Beweis seiner Liebe zur Gemeinde; ebenso enthält die Beglückwünschung der Gemeinde implicite eine Ermahnung (Calvin): aber das apologetische wie das paränetische treten ganz zurück hinter dem schlichten Bedürfnis sich auszusprechen, der Freude und dem Dank gegen Gott Ausdruck zu geben.

3 6 P. beginnt mit dem entscheidenden, den Umschwung für ihn herbeiführenden Ereignis, dem Eintreffen des Timotheus; er erwähnt dies in erzählendem Ton; der gen. abs., den man mit dem part. 2 17 vergleichen kann, ist zunächst zeitlich gemeint (Schmiedel); erst durch das den Gesamtinhalt an der Spitze des Nachsatzes rekapitulierende *διὰ τοῦτο* wird ihm nachträglich kausale Bedeutung gegeben. P. schreibt unter dem frischen Eindruck des Eintreffens: *ἄρτι*[1] „grad eben" von einem unmittelbar vorausgehenden Augenblick (wie im Attischen; vgl. Mt 9 18. Off 12 10; hellenistisch meist in erweiterter Bedeutung von der faktischen Gegenwart: eben jetzt Gal 1 10. 4 20, *ἕως* [*ἄχρι*] *ἄρτι* I Kor 4 11. 13. 8 7. 15 6, zuweilen im Gegensatz zur Zukunft II 2 7. I Kor 13 12. 16 7, nur vereinzelt zur Vergangenheit Gal 1 9?, wofür sonst *νῦν* 3 8 oder *ἤδη* dient, s. Grimm-Thayer s. v.). Schon darum ist es falsch, wenn die meisten Exegeten, weil der Ton auf dem Hauptverbum liegt, *ἄρτι* mit diesem verbindend die Zeit der Beruhigung der der Besorgnis entgegengestellt sein lassen; dann wäre *παρακεκλήμεθα*[2] zu erwarten (was deW., Lünem. unbegreiflicher Weise im entgegengesetzten Sinne geltend machen). Der Aor. beweist, daß P. nicht den durch Timoth. Kommen herbeigeführten Zustand der Gegenwart im Gegensatz zur Vergangenheit schildert, sondern in der Erzählung fortfährt. Lünemanns (und Bornemanns) Gründe für jene an sich künstliche Verbindung sind nicht beweisend, wie auch P. Schmidt zugibt (vollends nicht Wohlenbergs auf der Hypothese einer 2. Sendung ruhende Kombination); daß sie aber kraftvoller ist, zeugt gegen sie: sie macht den Gegensatz stärker, als beabsichtigt sein kann; *δὲ* hat wesentlich fortführende, nur geringe adversative Kraft. Schließlich ist *ἄρτι* auch bei der allein natürlichen Verbindung mit *ἐλθόντος* (Ewald, Hofmann, Riggenbach) nicht zu selbstverständlich (Schmiedel) für den, der bei Paulus nicht in jedem Wort wuchtige Gedanken sucht, sondern auch natürliche Gefühlsäußerungen anzuerkennen bereit ist. Übrigens beweist *ἄρτι* nur bei dieser Verbindung, daß der Brief

---

1. modo Ambst. (nuperrime deW.), nunc d e f vg Theod., modo l nunc g.
2. So A 3 23 57; vgl. II Kor 7 13, wo es sich eben um Schilderung, nicht Erzählung handelt. consolati sumus d e f g vg Theod., consolationem sumus adepti Ambst.

unmittelbar nach Timotheus' Eintreffen geschrieben ist (gegen Lünem. und Bornem.). *ἐλθόντος* bezieht sich auf die Rückkehr von der Sendung 3$_{2.\,5}$, ohne aber das Moment der Rückkehr zum Ausdruck zu bringen, was zu unserer Auffassung des *ἐπέμψαμεν* trefflich paßt. Mit dem scheinbar überflüssigen *πρὸς ἡμᾶς ἀφ' ὑμῶν*[1] in seiner prägnanten Zusammenstellung (vgl. 1$_{9}$) will P. zur Geltung bringen, worauf es ihm bei dieser Sendung angekommen war: Herstellung einer direkten Verbindung zwischen sich und der Gemeinde, darum die das zeitliche Verhältnis umkehrende Stellung „zu uns von euch", nicht als sei letzteres nachträglich zugefügt, sondern weil es im Zusammenhang auf P. ankommt (vgl. *ἡμῖν* bei *εὐαγγ.* und das Subj. des Nachsatzes *παρεκλήθημεν*). Zur Ankunft des Tim., die auch schon tröstlich ist, tritt die Meldung, die P. nicht durch *ἀναγγείλαντος*, sondern durch *εὐαγγελισαμένου*[2] bezeichnet: das Wort wird im Hellenismus (kleinasiat. Kaiser-Inschriften, vgl. oben S. 86, LXX in Ps 40$_{9}$. 68$_{11}$. 96$_{2}$. Jo 2$_{32}$) von religiöser Verkündigung gebraucht, im NT speziell von der christlichen Heilsbotschaft (auch Gal 1$_{23}$ *εὐαγγ. τὴν πίστιν* in anderm Sinn als a. u. St., wohl auch Röm 10$_{15}$ = Jes 52$_{7}$ in paulin. Umdeutung); a. u. St. und nur hier im NT scheint aber die ursprüngliche allgemeine Bedeutung der frohen Kunde (auch LXX für בִּשֵּׂר z. B. I Sam 31$_{9}$. II Sam 1$_{20}$. 18$_{19}$; im NT höchstens noch Luk 1$_{19}$) durchzuschlagen. Daß P. in diesem ihm von Thess. zukommenden *εὐαγγ.* ein Gegenstück zu dem von ihm den Thess. gebrachten *εὐαγγ.* im technischen Sinn habe sehen wollen (Bornem.), ist nicht zu beweisen. Der Inhalt der Botschaft ist ein doppelter: er geht auf den Christenstand und auf das persönliche Verhältnis zu Paulus. Jener wird ähnlich wie 1$_{3}$ durch *τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν* (dies natürlich zu beiden Subst. gehörig, vgl. 1$_{3}$. 2$_{19}$)[3] umschrieben, was neben *εὐαγγ.* nicht nur heißt: daß ihr Gl. und L. habt, sondern wie gut es mit Gl. und L. bei euch steht, so daß *ἔργον* und *κόπος* auch hier zur Geltung kommen. Daß P. dagegen hier die *ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος* nicht nennt, hat seinen guten Grund: nicht daß in *πίστις* Hoffnung schon enthalten ist (Bornem.), sondern daß Timoth. Botschaft hierüber nicht absolut befriedigendes enthalten hatte (vgl. 4$_{13}$ff. 5$_{1}$ff.); außerdem vermißt man *ὑπομονή* nicht, wenn man die *θλίψεις* 3$_{3}$ richtig verstanden hat. *πίστις* und *ἀγάπη* sind hier tota pietatis summa (Calvin); absolut gebraucht bezeichnen sie den Glauben und die Liebe, die beide ihr Objekt zunächst an Gott bez. Christus haben (vgl. 1$_{3}$); bei *ἀγάπη* dehnt es sich von selbst auf die Brüder aus, nur darf man es nicht hierauf, am wenigsten aber auf die Liebe zu Paulus beschränken, wovon erst nachher die Rede ist. Theodoret will *π.* und *ἀγ.* als *τῆς εὐσεβείας τὸ βέβαιον* und *πρακτικὴ ἀρετή* unterscheiden (unpaulinisch); Wohlenberg als Gegensatz zum

---

1. ~ *αφ υμων προς ημας* 4; *προς υμας αφ ημων* 2 Chrys. ed. müßte sich auf die Hinreise beziehen, zeitlich von *εναγγ.* unterschieden; doch ist es wohl nur Schreibfehler, wie *προς υμας αφ υμων* 252 und weiterhin *εναγγ. υμιν* A 315*; *υμας ιδειν* 4 271*; *υμεις ημας* 37.

2. *ευαγγελισαμενος* D* 242 Schreibfehler wie *ευηγγελισαμενου* 302. – evangelizante Theod., bene annunciante g, annunciante latt.

3. *την υμων πιστιν* ℵ, fidem vestram arm (nach 3$_{5.\,7}$?); beidemal Personalsuff. syrr. cop. (durch die Eigenart der Sprachen gefordert). – *την*[2] < 272.

Abfall und Zusammenhalten in Eintracht und Barmherzigkeit (gesucht). Neben dem obj. Christenstand kam es P. aber auch auf das persönliche Verhältnis zur Gemeinde an: was Timoth. ihm davon zu berichten hatte, schließt er in etwas umständlicherer Form mit einem *ὅτι*-Satz an, der als 3. Glied neben *π.* und *ἀγ.* tritt[1]. *ἔχετε μνείαν ἡμῶν*[2] ist von *μν. ποιεῖσθαι* 1_{2} trotz II Tim 1_{3} wohl zu unterscheiden: es ist nicht mentionem honorificam facere (Grotius), sondern innerlich subjektiv: jemand in Erinnerung haben, was dann, da es auch in malam partem gewendet sein könnte (jemand in schlechter Erinnerung haben, etwa als entlarvten Betrüger) durch *ἀγαθήν* ergänzt wird, während *πάντοτε*[3] dies als nicht etwa durch Zweifel unterbrochen, sondern konstant, immerwährend bezeichnet (zu künstlich Bornem., *πάντοτε* fasse die in *μν. ἔχ. ἐπιποθ.* liegenden 3 Zeiten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen). Diese natürliche Verbindung wird durch *ἀδιαλείπτως μνημονεύοντες* 1_{3} gestützt; es liegt kein Grund vor, ihr die andere *πάντοτε ἐπιποθοῦντες*[4] vorzuziehen (Koch, Hofmann, Wohlenberg). Dies angeschlossene part. will zugleich einen Beleg für das Vorhandensein guten Gedenkens und einen Gradmesser für seine Stärke bieten; von dem sich darin kundgebenden guten Gewissen der Thess. (Musculus, Bengel) ist im Zusammenhang nicht die Rede; höchstens wäre ihre Sehnsucht ein Beweis, daß sie P. nichts böses zutrauen; aber es gilt nur allgemein ihre Liebe zu ihm ins Licht zu stellen. Geflissentlich betont P. dabei unter Rückweis auf 2_{17} die volle Gegenseitigkeit: *καθάπερ* (2_{11}) *καὶ* (3_{4}) *ἡμεῖς* ⟨scl. *ἐπιποθοῦμεν ἰδεῖν*⟩ *ὑμᾶς*[5]; zur Ellipse s. Blaß 81, 1; zur Sache 3_{12} und Gal 4_{12}. 3_{7} Wie im Klass. eine Partizipialkonstr. oft mit *οὕτω* wieder aufgenommen wird (vgl. Apg 20_{11}. 27_{17}. Blaß 74, 6 fin.), so faßt P. den etwas lang geratenen gen. abs. zu Beginn des Nachsatzes nochmals in *διὰ τοῦτο* zusammen, dem temporalen zugleich eine Wendung ins kausale gebend. Zur Annahme eines Anakoluths (Wohlenberg) liegt also kein Grund vor. P. hat, wie der Sing. *τοῦτο* beweist, nicht die Einzelheiten der Botschaft, sondern das Ganze im Auge, nicht sowohl den Inhalt der Nachricht, als Timotheus' Kommen mit guter Botschaft. *διὰ* m. Acc.[6] stellt das als Grund, Anlaß der Tröstung dar; das Mittel folgt erst in *διὰ* m. Gen. *παρεκλήθημεν* (erzählend s. ob.) korrespondiert dem *παρακαλέσαι* 3_{2}: der ermunternde Zuspruch, den P. durch Timoth. den Thess. hatte zukommen lassen wollen, wurde nun — und nach Lage der Dinge mit Recht — ihm selbst zuteil als ein

---

1. 302 läßt *και* vor *οτι* aus; dann wird *ὅτι* epexegetisch zu *ἀγάπην*.
2. *εχ. μν. ημ.*: ∼ *μν. εχ. ημ.* DGF g, *μν. ημ. εχ.* 17 d e f vg Ambst., *ημ. μν. εχ.* 474.
3. *παντοτε* fehlt in aeth.; mit ⁘ syr-heracl.; m. d. folg. verb. 30 f.
4. In *ἐπιποθεῖν* (m. Inf. Röm 1_{11}. II Kor 5_{2}. II Tim 1_{4}, m. Acc. der Person II Kor 9_{14}. Phl 1_{8}. 2_{26}) bringt die Präp. nicht sowohl die Intensität als die Richtung auf ein Ziel zum Ausdruck (Fritzsche zu Röm 1_{11}).
5. *καθ. κ. ημ. υμ.* < 271*; *καθ. κ. υμ. ημ.* 37*; sicut et nos et vos d; sicut et nos vos g Theod., sicut nos quoque vos f, sicut et nos quoque vos vg Ambst.
6. *δια τουτο* : *δια του* 272* (1*?); ideo vg f g Ambst., propterea d e, propter hoc Theod.

beruhigender tröstender. Die Übersetzung „wir wurden guten Mutes“ schwächt ab, schon indem sie das Pass. nicht zur Geltung kommen läßt. Von den 3 beigegebenen Präpositionalbestimmungen ist klar die letzte *διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως*[1]: das Vorhandensein von Glauben bei den Thess. und dessen Vortrefflichkeit ist das Mittel der Tröstung bez. Glaubensstärkung für P. selbst. Darum ist *ὑμῶν* hier betont (s. zu 3_{5}). Aber vorher hat P. noch zwei *ἐπί* m. Dat.[2]: zwischen dem einleitenden *διὰ* c. Acc. für den Anlaß und dem abschließenden *διὰ* c. Gen. für das Mittel können diese nur den Hintergrund malen für das *παρακληθῆναι*: das sind einmal die Leser (*ἐφ' ὑμῖν*)[3], ausdrücklich als Brüder angeredet; um sie hatte P. gebangt, auf sie bezog sich also die Tröstung (rücksichtlich eurer Lünem., über euch Schmiedel, eurethalben Bornem.; so scheint es auch II Kor 7_{7} gemeint, während sonst allerdings bei den Verben den Affekts *ἐπὶ* meist den faktischen Grund ausdrückt, Blaß 38, 2; 43, 3; an euch fanden wir Trost P. Schmidt, Weizsäcker, was hier das folg. „durch euern Glauben“ vorausnehmen würde); das sind zum andern die Leiden des Apostels[4], die ihm ein möglicher Anlaß zur Beunruhigung der Gemeinde schienen und ihn selbst faktisch beunruhigten, also eine solche Tröstung besonders nötig machten. *ἐπὶ* ist dabei nicht nur zeitlich (Lünem.); durch den Kontrast, in dem *θλῖψις* und *παρακαλεῖν* immer stehen (z. B. II Kor 1_{4}. 7_{4}), kommt als feine Nüance der Gedanke des Ersatzes hinzu: „bei“ (zeitlich mit leiser Neigung zum konzessiven, Bornem.), „für“ Weizsäcker (omnis tribulationis nostrae habemus consolationem Theodor). Natürlich dauern *ἀνάγκη καὶ θλῖψις*[5] fort trotz der Tröstung: denn sie sind nicht von innerlicher Sorge und Kummer (deW., Koch; vgl. II Kor 7_{4}), sondern von äußerer Not und Bedrängnis zu verstehen. *ἀνάγκη* hier nicht = necessitas (d e f g vg. Theod., Ambst. von innerlichem Zwang I Kor 7_{26}. II Kor 9_{7}), sondern wie oft im Spätgriechisch (Diodor, Josephus) calamitas II Kor 12_{10}. Lk 21_{23}. Sap 19_{4}. Tob 3_{6}; ganz synonym zu *θλῖψις*, womit es oft verbunden wird II Kor 6_{4}. Hiob 15_{24}; die Versuche zu differenzieren sind willkürlich[6]. Weder ökonomische Bedrängnis (Schott) noch Krankheit (Macknight), sondern Verfolgung (vgl. *διωγμὸς καὶ θλῖψις* II 1_{4}. Mk 4_{17}. Mt 13_{21}) lastet auf dem Apostel; *πάσῃ τῇ* differenziert nicht in die Vielheit von Einzelnöten („bei jedweder“ Schott), sondern macht die gesteigerte Intensität geltend[7]. Wer wie in 3_{3} so auch hier Leiden der Thess. erwähnt finden will, muß

1. *δια* : *και* D, *και δια* A beides aus Mißverständnis der gehäuften Präpos. ~ *υμων* nach *πιστεως* A vg-codd; < 2; *ημων* 220 f (per fidem nostram); + et super dono spiritus Iesu Christi syr-heracl. a. R.

2. Für das 2. *ἐπὶ* haben GF 109 128 *εν*; in vobis in vg f g Theod., in vobis super d Ambst.; latt. zeugen also nicht für *ἐν*, das vielmehr aus dem lat. in entstanden zu sein scheint, vgl. S. 145_{4}.

3. ~ vor *αδελφοι* 47 arm, *εφ υμας* 273; beides sichtlich Erleichterungen.

4. *ημων* : *υμων* A 271* arm boh-codd.

5. ~ *θλιψει και αναγκη* ς m. KL min Theod., Chrys., Thdrt., Dam.; vgl. II Kor 6_{4}.

6. *ἀνάγκη* steht ebenso oft (7 mal) bei LXX für צַר (צָרָה) wie für מָצוֹק (מְצוּקָה); *θλῖψις* etwa 70 mal für ersteres, viermal für letzteres. Trench-Werner, Synonyma 124 f. behandelt nur *θλῖψις* — *στενοχωρία*.

7. Vgl. unten S. 145 zu *ἐπὶ πάσῃ τῇ χαρᾷ* I 3_{9}.

schon mit Grotius umstellen *διὰ τῆς πίστεως ὑμῶν ἐπὶ* (vgl. Weizsäcker), wobei dies „durch euern Glauben" Epexegese zu *ἐφ᾽ ὑμῖν* wird: so wäre es allerdings überflüssig, weshalb Hofmann es mit einem unnötigen Hyperbaton zu dem folg. *ζῶμεν* zieht, ebenso unnatürlich wie die Verbindung mit *ἀνάγκῃ καὶ θλῖψις* = Sorge, die uns durch euern Glauben verursacht wird.

3_8 Die tröstliche Wirkung der Timotheusbotschaft, genauer daß der Glaube der Thess. (was hier als kürzester, zusammenfassender Ausdruck für den gesamten Christenstand vgl. 1_3. 3_6 zu nehmen ist) Mittel der Tröstung für P. sein kann, begründet er doppelt: zunächst mit einem *ὅτι*[1]-Satz: sein Leben ist durch ihren Christenstand bedingt; sodann durch eine rhetorische Frage mit *γάρ*: sie haben ihm Anlaß zu einer Freude gegeben, die auszudrücken kein Dank groß genug ist; für „euer Glaube" setzt P. dabei umschreibend *ὑμεῖς στήκετε ἐν κυρίῳ*. *στήκειν* (eine junge Bildung von *ἕστηκα* abgeleitet Blaß 17, W.-Schm. 14, 14, Helbing 82, Kennedy sources of NT Greek 158) bedeutet hier das unerschütterliche Fest- und Aufrechtstehen im Gegensatz zu *σαίνεσθαι* 3_3; *ἐν κυρίῳ*[2] (vgl. S. 61) stellt dies nicht in Gegensatz zu Feststehen aus eigner Kraft (B. Weiß), sondern heißt: in der durch *κύριος* bezeichneten Sphäre; man darf nicht gleich abschwächen zu „festhalten an der Gemeinschaft mit, dem Bekenntnis zu dem Herrn": P. sagt neben *στήκειν ἐν κυρίῳ* Phil 4_1, auch *ἐν ἑνὶ πνεύματι* Phl 1_{27}, *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* I Kor 15_1, *ἐν τῇ χάριτι* Röm 5_2, *ἐν τῇ πίστει* I Kor 16_{13} (nur *τῇ πίστει* Röm 11_{20}. II Kor 1_{24}); so hätte er hier sagen können *ἐν τῇ πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἐλπίδι Χριστοῦ* vgl. 1_3; *ἐν κυρίῳ* aber ist noch umfassender; es handelt sich um ein „feststehen in jeder Hinsicht, die auf den *κύριος* bezug hat"; vgl. Phl 4_1 und zu 1_1. Dies Feststehen im Herrn erklärt P. für die Grundbedingung seines Lebens: *ἐάν* m. Ind.[3], im Klass. fehlend, im NT ausnahmsweise vorkommend (Blaß 65, 4), will natürlich nicht das von Timotheus berichtete wieder problematisch machen, weil ihr Glaube noch unvollkommen sei v. 10 (deW.), sondern stärker, als *εἰ* das täte, die über den Augenblick hinausgehende Allgemeingiltigkeit des Satzes ausdrücken („immer wenn"), zugleich aber (ind. st. konj.), daß es für den Augenblick erfreuliche Wirklichkeit ist; insofern kann man es eine begründete Voraussetzung, die doch zugleich eine Mahnung enthält, nennen (Lünem.). Auf dieser Bedingung beruht für P. das Leben, was hier nichts mit dem zukünftigen Leben zu tun hat (Chrys.), aber auch nicht nur rhetorische Figur ist (eure Festigkeit unser Leben, Theodor, Pelagius u. a.), sondern Leben im emphatischen Sinne, wie es ähnlich die Stoiker brauchten (s. Wettstein z. St., Horaz epod. I 10_8), meint, den Gegensatz zu dem von P. so stark empfundenen Hinsterben (*ἀποθνήσκοντες* II Kor 6_9; *θανατούμεθα* Röm 8_{36}, vgl. I Kor 15_{31}. II Kor 4_{11}; anders Röm 7_9, wo die Gesetzesidee einwirkt); also Kraftgefühl, dem sich Wirkensfreudigkeit ver-

---

1. *ὅτι : καθοτι* 17. 2. *ἐν Χριστῷ* Ambst.

3. *στήκετε* alle neueren Ausgaben mit B ℵ^c AGFKL 1. 37. 474; 46; 4 252 270, 7 30 74 108* 109 128 219* 220 221 238 251 271* 273; 2 29; statis vg f g Theod. *στήκητε* ς m. ℵ*DE min. Chrys., Thdrt., Dam.; steteritis d e Ambst. Ersteres ist nicht orthographische Nachlässigkeit (Zimmer, Wohlenb.), aber auch kaum metrisch bedingt (Bornem.), sondern sachlich begründet.

bindet: vivimus h. e. recte valemus Calvin; man darf dies nur nicht abschwächen zu unversehrt Erasmus, glücklich Pelt, vergnügt Grotius, Moldenhauer. Der Gedanke ist nicht so unmöglich, daß man zu künstlichen Konstruktionen greifen müßte, um ζῶμεν einzuschränken wie Hfm., der das vorausgehende διὰ τῆς πίστεως ὑμῶν damit verbindet, oder Wohlenb., der das folgende ἐπὶ πάσῃ τῇ χαρᾷ dazu zieht: wir leben von all der Freude vgl. Dtn 8 3. Mt 4 4. In ζῶμεν liegt, daß die Bedrängnisse zwar noch vorhanden sind, aber nicht mehr als Lebenshinderungen empfunden werden (Lünem.); diesen zeitlichen Unterschied bringt νῦν zum Ausdruck, das nicht bloß logische Vorausnahme des Bedingungssatzes (Lünem.) ist, sondern einen Gegensatz zur Vergangenheit setzt; natürlich nicht zur vorchristlichen Periode des Paulus, auch nicht zur θλῖψις und ἀνάγκη vorher (Calvin), sondern zur Sorgenzeit vor Eintritt der Tröstung. νῦν = ἄρτι v. 6 zu setzen, wofür Wohlenb. sich auf Joh 9 19. 21. 25 beruft, ist durch die Bedeutung jenes ἄρτι ausgeschlossen. In ζῶμεν ἐὰν ὑμεῖς || στήκετε ἐν κυρίῳ glaubt Bornem. einen Pentameter zu hören und vermutet einen Rest urchristlicher Poesie, ein Zitat — aber hier spielt der Zufall.

3 9. 10 Die in εὐαγγελισαμένου, παρεκλήθημεν, νῦν ζῶμεν liegende Skala führt auf die Höhe des den Apostel auf Grund der Nachrichten des Timotheus beherrschenden gesteigerten Freudengefühls: dem gibt er mit der Betonung seiner Freude noch einmal lebhaft Ausdruck; in Rücksicht auf den Grundton dieses 1. Teils, die Danksagung, wählt er dabei als Maßstab seiner Freude die Unmöglichkeit gebührenden Dank abzustatten; dann aber bahnt er sich durch das angefügte δεόμενοι den Weg zu neuen Ausführungen. Hfm. und Wohlenb. wollen die Frage τίνα — περὶ ὑμῶν als Parenthese fassen, ersterer als vorausgenommene Begründung zu dem folgenden, indem er ganz kompliziert in v. 8 διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως ὅτι νῦν ζῶμεν ἐὰν . . . den Vordersatz zu v. 9^{b}. 10 ἐπὶ πάσῃ . . . δεόμενοι sieht und dies Part. sich seinerseits an παρεκλήθημεν v. 7 anlehnen läßt, ein nur von Hofmanns Scharfblick zu durchschauendes Satzgefüge; Wohlenb. etwas einfacher, indem er v. 9^{b} ἐπὶ πάσῃ . . . mit v. 8 ὅτι νῦν ζῶμεν verbindet und sich hierauf auch die parenthetische Frage und schließlich das Part. δεόμενοι beziehen läßt. Diese Künstlichkeiten rühren nur daher, daß man wegen γὰρ die Frage als Begründung zu ζῶμεν (und zu παρεκλήθημεν Bornem.) fassen zu sollen meinte, während γὰρ in Fragen ebenso wie unser denn oft mit ganz abgeschwächter Kausalbedeutung steht (2 19, Blaß 78, 6), oft als mera particula transeundi (Koppe, Pelt), wofür weder οὖν zu postulieren (vgl. II Clem 1 3) noch eine Verwechslung mit δέ zu konstatieren ist (Wohlenb.). Also ist weder χαρά begründend zu ζῶμεν (Olsh., Koch: Quelle des Lebens ist uns die gute Kunde, denn keine größere Freude konnte uns werden), noch τίνα, d. h. das Ungenügende des Dankes (Calvin, Lünem., P. Schmidt); Bornem. verbindet beides: „in dieser überaus großen, durch kein Dankeswort zu erreichenden Freude ist die Tröstung, bezw. Ermutigung und die neugefühlte Lebenskraft der Apostel begründet und gegeben"; vielmehr tritt dieser 2. Gedanke bestätigend neben den ersten (γὰρ, falls begründend, wäre

parallel zu ὅτι): wie der Christenstand der Leser für den Apostel Leben, so ist die Freude, die er über sie empfindet, ihm Grund zu überschwänglichem Dank; beides motiviert und erläutert v. 7: durch euren Glauben fanden wir Trost. Das ist aber für Paulus nicht ein Verdienst der Thessalonicher, sondern eine Gnade Gottes: dem pass. παρεκλήθημεν entspricht hier die Danksagung an Gott[1] (vgl. S. 60. 63). Durch die rhetorische Frage, die nicht heißt „welch andern Dank", sodaß ein Dank in ζῶμεν (= für den Herrn in und an den Gemeinden arbeiten, Wohlenb.) läge, will P. in der Unmöglichkeit eines angemessenen Dankes die Größe der erfahrenen Tröstung und der daraus resultierenden Lebensfreudigkeit und -Kraft darstellen, ohne natürlich dadurch den faktisch Gott abgestatteten Dank 1_{2}. 2_{13} aufzuheben. Das „angemessen" (deW.) liegt in der Verbindung τίνα . . . ἀνταποδοῦναι: dies (eins der im Spätgriechisch so häufigen Dekomposita, sehr oft bei LXX, meist in feindlichem Sinne wie II 1_{6}, aber auch mit χάριν JSir 3_{31}. 30_{6}. Hos 14_{3}. Ps 115_{3} [116_{12}]) drückt gleichzeitig das entsprechende und das schuldige aus[2]. Wohlenb. folgert aus Lk 14_{14}. Röm 11_{35}. 12_{19}. Hbr 10_{30}, daß ἀνταποδοῦναι eine Wiedererstattung nicht in Gesinnung und Wort, sondern in Tun bedeute; aber an diesen Stellen steht es absolut; II 1_{6} ist es mit θλῖψις verbunden, hier mit εὐχ.; die Bedeutung hängt also vom Objekt ab; εὐχ. aber ist bei P. immer Dankgebet (gratiarum actio latt.) s. I Kor 14_{16}. II Kor 4_{15}. 9_{11}f.; darin kann man, wenn man will, auch ein Tun sehen.

Wie in 3_{7} ἐφ᾽ ὑμῖν vor διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως, stellt P. hier περὶ ὑμῶν[3] vor ἐπὶ πάσῃ[4] . . . δἰ ὑμᾶς[5]: erst die allgemeine Beziehung der Danksagung auf die Leser, dann als deren Grund die um der Leser willen empfundene Freude. Mit ἐπὶ πάσῃ τῇ χαρᾷ will P. offenbar an das obige ἐπὶ πάσῃ τῇ ἀνάγκῃ erinnern, um so den Kontrast recht fühlbar zu machen: er denkt nicht an Mannigfaltigkeit der Objekte (Freude jeglicher Art, Schott) noch an Totalität (die ganze Freude Winer[7] 105, W.-Schm. 20, 11, Lünem.), sondern an gesteigerte Intensität „all die Freude", was aber nicht in laetitia maxima abzuschwächen ist (Flatt, Pelt). Für das Veranlaßtsein dieser Freudenfülle durch die Leser (διὰ statt des üblicheren ἐπί auch Joh 3_{29}) wählt P. statt der im Klass. möglichen Wiederholung des Artikels, um das gegenwärtig Vorhandensein und Empfundenwerden der Freude zu betonen, einen Relativsatz mit dem zu χαρά gehörenden Verb; auch das ist klassisch: aber da sagt man χαρὰν χαίρειν (Mt 2_{10}). ᾗ χαίρομεν[6] ist nicht attrahiert für ἣν (deW., Lünem., Schmiedel, Bornem. u. a.), sondern entspricht der volkstümlichen Wendung χαρᾷ χαίρειν Jes 66_{10}. Joh 3_{29}. W.-Schm. 24, 4b, Blaß 38, 3. Die Relativkonstruktion erleichtert P. noch die Anfügung einer 2. Präpositionalwendung

---

1. τω θεω : τω κυριω ℵ*D*GFg, offenbar Attraktion an v. 8, ausgeschlossen durch den Parallelismus zu εμπρ. του θεου, wo nur ℵ* 46 κυριου haben; domino deo goth. — ~ ανταποδ. τω θεω 4 252 260 270* glättend.
2. Nur retribuere latt., referre Ambst.
3. περι ημων B* Versehen; υπερ υμων 252 272; de Ambst., pro latt., de ł pro g.
4. επι (super latt. plur.) : εν 37, in vg; vgl. S. 142_{2}.
5. propter vos latt.; ł pro vobis g. 6. η εχαιρομεν D*.

(die Koppe u. a. unnötigerweise zu *χαρᾷ* ziehen wollten) *ἔμπροσθεν*[1] *τοῦ θεοῦ ἡμῶν*[2] als religiöse Charakteristik der Freude; im Unterschied von dem verwandten *ἐν κυρίῳ* Phl 3 1. 4 4 hebt dies das Bewußtsein der Verantwortung vor Gott dem Richter hervor vgl. 1 3. 3 13. 2 19. II Kor 5 10, nicht daß Gott Urheber der Freude sei (Oecumenius, Bloomfield), nicht die Lauterkeit der Freude (Calvin, Lünem.); man darf es auch nicht auf das im Gebet vor Gott stehen beschränken, so gewiß es den Gedanken an das Gebet nahelegt, der dann in dem anschließenden Part. aufgenommen wird; darum ist es doch willkürlich *ἔμπροσθεν* mit dem folgenden *δεόμενοι* zu verbinden (Ewald, Hfm.): P. will zum Ausdruck bringen, daß es Freude ist angesichts Gottes, dem er über seine Missionswirksamkeit Rechenschaft zu geben hat: in bezug auf die Thessalonicher kann er dies mit Freuden tun (vgl. Hbr 13 17).

3 10 In Form einer Partizipialkonstruktion führt P. den Gedanken weiter: die Verbindung ist scheinbar so lose, daß man versucht ist, das Part. als Ersatz eines verb. fin. selbständig zu fassen (Cornelius a Lapide, Baumgarten-Crusius, Flatt, ähnlich Bornem.; grammatisch möglich, s. Blaß 79, 10 und oben zu 2 11). Es bildet in der Tat den Übergang zu etwas neuem (dem Gebet 3 11–13, auch den Mahnungen Kap. 4 und 5 Schmiedel). Trotzdem läßt sich ein unterordnender Anschluß an das vorige aufweisen; weniger natürlich an den Hauptsatz *τίνα εὐχαριστίαν δυνάμεθα ἀνταποδοῦναι*, wobei die Bitte als Teil des Dankes erschiene — von Motivierung des Dankes durch Sehnsucht und Sorge (Lünem.) steht leider nichts da —, erst recht nicht an das ganz entfernte *ζῶμεν*: das Leben betätige sich in dem Bitten (Wohlenb.), sondern an das unmittelbar vorangehende *χαίρομεν* (Schott, deW., Riggenbach): Freude wirkt Sehnsucht nach Wiedersehen; die Stärke, in der diese sich ausspricht, ist ein Gradmesser für jene. Darum betont P., daß sein Gebet um ein Wiedersehen der Thessalonicher 1) unablässig, 2) besonders intensiv ist. Diese beiden Näherbestimmungen noch als 3. und 4. mit *χαίρομεν* zu verbinden (Wohlenb.)[3], überlastet dies und macht *δεόμενοι* unnötig kahl; außerdem pflegt bei P. mit dem Hinweis auf Gott der Gedanke zu ruhen. Mit *νυκτὸς καὶ ἡμέρας* (vgl. 2 9) will P. die höchste Steigerung des andauernden ausdrücken (Abend- und Morgengebet v. d. Goltz 103 schwächt ab): die Nacht ist für die Frommen die Zeit intensivsten Betens, u. a. Ps 77 3. Mk 6 46. I Kor 7 5; die höchste Steigerung der Intensität gibt *ὑπερεκπερισσοῦ* (eine zum Adverb gewordene Präpositionalverbindung)[4]: selbst das Übermaß ist noch überboten; P. liebt solche überschwänglichen Ausdrücke vgl. II Kor 1 8. 4 17. Phl 1 23. Neuere Reflexion nimmt daran Anstoß: das Gebet lasse keine

1. *ενπροσθεν* D (vgl. S. 131 1), coram altlatt., ante vg.
2. *ημων* vgl. zu 1 3; *υμων*? vestro Theod., om. 270.
3. Einige Minuskeln z. B. 221 lesen *νυκτὸς καὶ ἡμέρας. ὑπερεκπερισσοῦ*.
4. Nur noch Eph 3 20 und Dan 3 22 Compl. Aldin belegt; vgl. *ἐκπερισσοῦ* Dan 3 22 Theod., *λίαν ἐκπερισσοῦ* Mk 6 51; mit Adverbcharakter *ὑπερεκπερισσῶς* 5 13. I Clem. 20 11, vgl. *ἐκπερισσῶς* Mk 14 31, *ὑπερπερισσῶς* Mk 7 37; wie *περισσοτέρως* 2 17 (*περισσοτέρως μᾶλλον* II Kor 7 13) Steigerung zu dem an sich schon komparativischen *περισσῶς* Mk 10 26. 15 14. Apg 26 11; s. Blaß 4, 1 2; 28, 2. superabundanter d, superabundantius g Theod., abundantius vg, abundantissime Ambst., quam vehementissime Beza, supra modum Erasm., Calvin.

Steigerung ins Übernotwendige zu; daher sei das Adverb mit dem Inhalt der Bitte zu verbinden: über die guten Nachrichten hinaus, als höchste Steigerung der Freude, erbitten wir Wiedersehen (Clericus), oder einfacher: nichts sehnlicher erflehen als daß (Bornem.); aber das war anders klarer auszudrücken. P. braucht bei *δέομαι*[1] wie bei den Verben des Ermahnens 2 12 und Belehrens 4 9 statt des üblichen Inf. oder der Finalpartikeln *ὅπως* und *ἵνα* gern *εἰς τὸ* (Blaß 69, 4; 71, 5), was in finaler Form doch nur einfach den Inhalt der Bitte gibt (deW.): Gott möge bewirken, daß; vgl. Röm 1 10 *δεόμενος εἴ πως*; also ist *δεόμενοι* nicht absolut (Apg 4 31) und *εἰς* in streng finalem Sinn zu fassen: zu dem Ende, um zu, wie die meisten etwas gequält erklären. Die Bitte richtet sich zunächst auf persönliches, leibliches Wiedersehen (s. 2 17)[2], in zweiter Linie auf die hierdurch gebotene Möglichkeit der Gemeinde zu nützen: nicht einmal der Wunsch nach Wiedersehen dient nur der Befriedigung eigner Sehnsucht; letztes Ziel ist Vervollkommnung der Gemeinde. Darin liegt wieder ein apologetischer Zug; zugleich zeigt, wie Wohlenb. gut bemerkt, dieser offene Blick für vorhandene Mängel und Schäden, wie frei von Schwärmerei Paulus auch in Momenten überschwänglicher Freude ist. Dem Glauben der jungen Gemeinde, so tatkräftig er ist 1 3, so fest er sich gezeigt hat 3 6, fehlt noch manches, was nur gereiftere christliche Erfahrung, vor allem aber längere Erziehung und Unterricht durch einen apostolischen Mann wie P. geben kann: Klarheit über den Gedankengehalt, Sicherheit über die praktischen Konsequenzen des Glaubens (dogmatisch und ethisch). Das nennt P. die *ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν*, wobei *πίστις* als vorhanden gesetzt ist. *ὑστέρημα*[3] (sonst meist absolut, von äußerem Mangel II Kor 8 14. 9 12. 11 9 oder das woran es jemand fehlen läßt I Kor 16 17. Phl 2 30; *τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ* Kol 1 24) ist nicht das Fehlen, sondern das Fehlende, das worin der Glaube noch hinter dem Vollmaß zurücksteht. Calixt und P. Schmidt bemühen sich zu zeigen, daß nicht an Fundamentalsätze christlicher Lehre gedacht sei; Olshausen und deW. streiten, ob Einsicht oder Glaubenskraft, theoretischer oder praktischer Glaube gemeint sei: natürlich beides, wie der nachfolgende Kommentar 4 1ff. und 4 13ff. zeigt. Baur will darin ein Zeichen längeren Bestehens der Gemeinde erblicken: bei unserer Erklärung beweist es eher das Gegenteil (Lünem.). *ὑστέρημα* wird sonst gern mit *ἀναπληροῦν* I Kor 16 17 oder *προσαναπληροῦν* II Kor 9 12. 11 9 verbunden; deshalb darf man noch nicht *καταρτίσαι* a. u. St. = *πληρῶσαι* setzen (Theodoret) = vervollständigen (Lünem.)[4]. P. wählt hier ein anderes Bild: etwas der Reihe nach (*κατά*) zu einem *ἄρτιον* d. h. richtigen machen, ausbessern Mk 1 19, herrichten (P. Schmidt), berichtigen (Weizsäcker), jemanden zurechtbringen Gal 6 1, recht ausrüsten Hbr 13 21. I Pt 5 10 (vgl. I Kor 1 10. II 13 11). Dadurch geht *ὑστέρημα* aus dem Fehlenden unmerklich in die Bedeutung Fehler über.

---

1. orantes latt., deprecantes Theod. 2. *ἰδεῖν* : *ειδεναι* 17.
3. (ea) quae desunt d vg Ambst. (Theod.), ł deficientia g.
4. supplere altlatt., complere vg; erstatten Luther.

Dank, Freude, Bitte, alle 3 wurzelnd in einer Erfahrung, und wie zu Gott, so zur Gemeinde in Beziehung gesetzt. Das ist der Inhalt dieses Teils.

3_{11-13} **abschließender Gebetswunsch.** In einem Gebet läßt P. diese ganze Gedankenfolge von 2_{17} an, ja darüber hinaus den ganzen 1. Hauptteil $1_2 - 3_{13}$ ausklingen, das berichtende *δεόμενοι* damit zur Tat machend. Seine Bitte geht zunächst auf Verwirklichung des Wunsches nach Wiedersehen 10^a (= $_{11}$), dann auf Ausführung jenes *καταρτίσαι* 10^b durch Gott selbst ($_{12}$f.). Den Parallelismus von 3_{11} zu 2_{17}, 3_{12}f. zu 2_{19}f., den Bornemann herausfindet, hat P. kaum bemerkt, geschweige gewollt. Wie immer in den Briefen ist dies nicht als Gebet mit Anrede in 2. Person und Imper., sondern als Gebetswunsch mit der 3. Person des Optativ formuliert.

3_{11} Mit *αὐτὸς δὲ*[1] betontem „**er aber**" kündet P. den Übergang von dem „wir" des referierenden *δεόμενοι* zu der direkten Form des Gebetswunsches an: es vertritt das *σύ* mit Anrede im Gebet, also ist *ὁ θεὸς κτλ.* dazu Apposition. Ein Gegensatz zu untergeordneter Vermittlung, wie er in „er selbst" liegen würde, zu dem eignen *κατευθύνειν* (Lünem.), oder gar zu den Hinderungen Satans 2_{18} („Gott selbst", Bornem.) ist nicht ausgedrückt und durch *δέ* nicht gefordert. *αὐτός* umschließt, wie das nachfolgende Prädikat im Sing. (Blaß 31, 5) zeigt, die für das fromme Bewußtsein zur Einheit der Wirksamkeit zusammengeschlossenen beiden Größen Gott und der Herr[2] (s. Exk. zu 1_1): die Väter ziehen daraus sofort dogmatische Konsequenzen über das metaphysische Verhältnis des Sohnes zum Vater; die neuere Exegese bemüht sich, nicht minder dogmatisierend, diese auszuschalten: P. Schmidt will wissen, daß P. bei *αὐτός* nur an Gott als Subjekt dachte, nachträglich J. Chr. hinzufügte, bei dem Prädikat aber wieder nur an das Hauptsubjekt dachte. Schmiedel reduziert die Einheit auf das Tun: „daher darf sich das Prädikat nach dem nächststehenden Subjekt allein richten", eine Erklärung, die schon grammatisch von zweifelhaftem Wert dem Gedanken des Apostels nicht gerecht wird: hier wie in dem nachfolgenden *ὁ κύριος* liegt unbestreitbar eine Gebetsanrufung vor (gegen v. d. Goltz, Gebet 94). *κατευθύναι* ist wie *πλεονάσαι* und *περισσεύσαι* als Optativ zu fassen (-*σαι* st. aeolisch-attischem -*σειε* allgemein in der Koine) und zu accentuieren (Kühner-Blaß 217, 4_4), nicht als Infinitiv (Bretschneider unter Ergänzung von *δώῃ*); der Optativ, in der späteren Volkssprache selten, bezeichnet den erfüllbaren Wunsch (Blaß 66, 1); er findet sich in Gebeten neben dem Imper., s. z. B. Psalm. Sal. 17_{45}. 18_5. *κατευθύναι* steht hier, wie Jdt 12_8 *ἐδέετο τοῦ κυρίου θεοῦ Ἰσραὴλ κατευθῦναι τὴν ὁδὸν αὐτῆς εἰς* im ursprünglichen Sinne (nicht wie II 3_5. Lk 1_{79} und sehr oft bei LXX, z. B. Ps 5_8. 118 $[119]_5$. Prv 4_{26}. Ps Sal 6_2. 8_6 u. ö. übertragen in sittlichem Sinne): unserm Weg eine grade Richtung geben, ihn auf ein Ziel zu lenken, d. h. uns hingelangen lassen[3]. *πρὸς ὑμᾶς* nennt das Ziel, und ist nicht attributiv mit *τὴν ὁδόν* zu verbinden, P. denkt nicht speziell an die Möglichkeit der Rückkehr nach Thess., die Gott durch Wegräumen jener Hinder-

1. ipse autem (vero Ambst.) latt.
2. *χριστος* fehlt hier in ℵBD^{b}A min., vg-codd.; die jüngeren Texte fügen es bei.
3. dirigat viam nostram ad vos latt.; *υμων* Freer MS einfach Schreibfehler.

nisse 2 18 beschaffen solle, sondern schließt in den Wunsch, daß Gott seine weitere Missionsbahn ebnen möge, den Gedanken ein, daß diese ihn, statt immer weiter von Thess. weg, wieder einmal dorthin führen möge.

3 12 Gilt also dieses Gebet zunächst dem Apostel selbst, so hat er doch bei dem Wunsch nach Wiedersehen auch das Wohl der Gemeinde im Auge: dem gilt das 2. Gebet. P. wollte bei seiner Anwesenheit den Christenstand der Thess. vervollkommnen: dies legt er nun bis zu seinem Kommen und für den Fall seines Nichtkommens (Bengel) in des Herren Hand. Daß er dieser 2. Bitte größere Wichtigkeit beilege, oder größere Erhörungsgewißheit für sie hege (Bornem.), hat er durch nichts angedeutet. *ὑμᾶς δὲ* steht in einfachem Gegensatz zu *τὴν ὁδὸν ἡμῶν*. *ὁ κύριος*, mehrfach als unbequem empfunden[1], kann nach der vorausgehenden Doppelanrede weder auf Gott allein bezogen werden, wofür man sich auf 4 6. Röm 12 19 beruft, noch auch gut beide zusammenfassen (Hfm., Wohlenb.): *κύριος* ist eben J. Chr. (Schmiedel, Bornem.); man darf auch die Verschiedenheit der Gebetsanrede nicht mit dem verschiedenen Inhalt der Bitten (äußeres und inneres) motivieren; sie zeigt nur, wie frei Paulus sich in dieser Hinsicht bewegt. Jesus soll seine Gemeinde weiter fördern, u. zw. zunächst ihre Liebe vermehren: P. drückt dies durch transitives *πλεονάσαι* und *περισσεύσαι* aus; beides Verben, die im Klass. fast nur intransitiv gebraucht werden „mehr sein“, „Überfluß haben“; *πλ.* bei LXX auch kausativ = Hiphil von רבה Num 26 54. Ps 71 [70] 21. I Mak 4 35, im NT nur hier, *περ.* auch bei Athenäus u. a. und öfters im NT z. B. II Kor 9 8, meist mit Acc. der Sache, hier mit Acc. der Person und Dativ der Sache; II Kor 4 15 ist das eine transitiv, das andere intransitiv; welches, darüber streiten die Ausleger. Beide Verben sind synonym; Chrysostomus faßt beide mit *αὐξῆσαι* zusammen. *περ.* steigert noch etwas über *πλ.* hinaus, kaum daß man Wachstum und als Folge davon Reichtum (Olshausen, Koch) oder Mehrung in bezug auf das vorhandene, Reichmachung in Hinsicht auf das zu erzielende Maß (Hfm.) unterscheiden kann. Jedenfalls gehört wie *ὑμᾶς* so *τῇ ἀγάπῃ* zu beiden im gleichen Sinne, nicht so daß *πλ.* auf extensio, *περ.* auf intensio caritatis (Fromond) ginge; vollends ist es falsch, zu *πλεονάσαι* ein *τῷ ἀριθμῷ* (vgl. Apg 16 5) zu ergänzen und es auf äußere Zunahme der Gemeinde zu beziehen (Theodoret), worauf auch die lat. Übersetzung multiplicet führt[2]. P. hat im Sinne: Vervollkommnung ihres Christenstandes, bezeichnet diesen aber wie v. 10 a parte potiore mit *πίστις*, so hier mit *ἀγάπη*, ebenso wie dort das Vorhandensein voraussetzend und nur eine Steigerung erbittend; das 3. Element, die Hoffnung, kommt in v. 13 zum

---

1. syr-peš und cod. amiat. der vg lassen *ὁ κύριος* aus (dies befürworten Mill, Griesbach, deW., Lünem. aber die Bezeugung ist zu stark); A 73 ersetzen es durch *ὁ θεός*; D*G d g dagegen verdeutlichen *ο κυριος Ιησους*, sachlich richtig. Daß in v. 13 sowohl Gott als Christus genannt werden, darf man nach keiner Richtung geltend machen; vgl. 2 2. 13 u. ö.

2. Vos autem dominus multiplicet et abundare faciat caritate, Ambst., demid, oder in caritate d e Amb., Aug.; die Trennung wirkt weiter, indem aus caritate ein 2. Objekt caritatem wird g Theod. vg (+ vestram vg-clem). Kein griech. Zeuge hat *τὴν ἀγάπην*; GF *τῆς ἀγάπης*. Zum Dativ s. Blaß 38, 2.

Ausdruck. Man braucht also nicht nach einem besonderen Grund für die Nennung der Liebe zu suchen, weder bei den Lesern, deren φιλαδελφία P. besonders rühmt (4 9f.), noch bei P., für den allerdings die Liebe das Hauptstück des praktischen Christentums ist, lag ein solcher vor; daß Glaubensförderung Sache apostolischer Belehrung, Liebesmehrung aber Gottes unmittelbares Werk sei (Wohlenb.), würde P. so nie zugegeben haben. P. denkt zunächst an jene Bruderliebe, d. h. die Liebe der Christen untereinander: sie ist das nächstliegende, praktisch am ehesten zu verwirklichen; aber er beschränkt sich nicht darauf wie Johannes, sondern weitet wie immer aus zu allgemeiner Liebe: vgl. Gal 6 10. Röm 12 10ff. (I Pt 2 17. II Pt 1 7): εἰς[1] ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας (vgl. 5 15) ist weder im 1. Glied auf Christen außerhalb Thess. auszudehnen (Lünemann) noch im 2. auf alle Glaubensgenossen zu beschränken (Theodoret), geschweige daß πάντας alle einzelnen der ἀλλήλους meinte (Koppe). Wie 3 6 fügt P. hier eine Äußerung über seine Gesinnung zu den Lesern bei: der stark elliptische Vergleichssatz καθάπερ[2] ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς kann nicht in den Wunsch einbezogen werden (Musculus, Wolf), wozu lat. nos verführt, was aber ἡμεῖς verbietet, man müßte denn dies mit Laurent (118) zu ἡμᾶς verbessern!? Vielmehr stellt P. sich hier wie 1 6 als Vorbild für die Gemeinde hin: so reich wie seine Liebe zu ihnen ist, soll ihre Liebe werden. Man muß also aus den vorangehenden transitiven Verben intransitives πλεονάζομεν καὶ περισσεύομεν ergänzen (Lünemann), wie sonst auch aus einem Activ das Passiv ergänzt werden kann (Kühner-Gerth 597, 2h); vgl. II Kor 9 8, wo in einem Satz περισσ. transitiv und intransitiv steht; das ist natürlicher als die anderen vorgeschlagenen Ergänzungen: ἔχομεν Baumgarten-Crusius, Weizsäcker; πολλὴν ἀγάπην ἔχομεν Pelt, Schott, sumus Grotius, affecti sumus Calvin, animati sumus Nösselt; sachlich kommen alle auf eins hinaus (Bornemann). Dem Vergleich auch eine direkte Beziehung auf das καὶ εἰς πάντας zu geben: wie wir euch geliebt haben, ehe ihr Christen waret (Hfm., Wohlenb.), ist überkünstlich; Ergänzung eines andern Tempus läßt die Brachylogie nicht zu. Was christliche Bescheidenheit einem Apostel zu sagen erlaubte, ist nicht nach subjektivem Empfinden, sondern nach den deutlichen Stellen (s. zu 1 6) zu bemessen. Wichtig ist nur, daß P. auch hier im Gebetswunsch durch Betonung seines Vorbildes und der Zusammengehörigkeit sich lehrhaft, mahnend (weniger apologetisch Calvin) zeigt (vgl. Mt 6 12).

3 13 An diesen die Leser betreffenden Wunsch (nicht zugleich an den ersten sich selbst betreffenden, Wohlenb., was grammatisch unmöglich ist) schließt P. noch eine Erweiterung mit εἰς τὸ, was hier weder mit „sodaß" (= ὥστε 1 7. 9, Pelt, Baumgarten-Crusius) noch mit „und" (Koppe) wiederzugeben ist; da kein Verb des Bittens vorhergeht, kann es nicht den Inhalt der Bitte nennen, sondern muß final sein wie 2 16. 3 2: die Festigung des Herzens tritt als Ziel zu der Liebesmehrung: als Subj. zu στηρίξαι wird dabei nicht τὴν ἀγάπην (Oec.), auch kaum ὑμᾶς (keinesfalls ἡμᾶς Theodoret), sondern τὸν

---

1. προς Cat. oxon 355 28 Cramer im Chrys.-Text, gegen alle andern Chrys.-Zeugen.
2. καθωσπερ 109.

κύριον zu ergänzen sein (so die Meisten): es kommt darauf wenig an; der Gedanke ist in sich abgeschlossen und hätte ebenso durch στηριχθῆναι wiedergegeben werden können[1]. Daß P. als Objekt nicht ὑμᾶς, sondern ὑμῶν τὰς καρδίας[2] wählt, wird man nicht mit Chrysost. durch Hinweis auf Mt 15_{19}, sondern eher mit Bornemann durch Vergleich von JSir 6_{37}. Jak 5_{8}; Ps 104. $(103)_{15}$ (Wohlenb.) erklären: es ist „Erbauungssprache"; ebenso steht Joh 16_{22} ὑμῶν ἡ καρδία für ὑμεῖς; es liegt darin ein Hinweis auf das Innerliche, s. $2_{4.17}$. καρδίᾳ πιστεύεται Röm 10_{10}; so ist auch hier nicht allgemein an Erkräftigung überhaupt (Lünem.), Kräftigung des Gemüts (Bornem.) oder gar Hebung der sittlichen Gesinnung (deW.) zu denken, sondern an Stärkung des Glaubens gegenüber den mancherlei Anfechtungen vgl. 3_{2} (Flatt, Pelt)[3]. P. gibt aber dem Gedanken eine Wendung ins eschatologische durch hinzufügen des proleptischen ἀμέμπτους[4] (brachylogisch für εἰς τὸ εἶναι αὐτὰς ἀμέμπτους deW., vgl. I Kor 1_{8}. Phl 3_{21}. Mt 12_{13} Prädikatsnomen, um den Erfolg der Tätigkeit zu bezeichnen): durch die Festigung werden die Herzen untadelig (s. zu 2_{10}), ein etwas vager Begriff, den P. dreifach näher bestimmt: 1) sachlich inbezug auf das Gebiet, 2) und 3) sachlich – zeitlich inbezug auf das Forum des Urteils. Das Untadeligsein soll stattfinden auf dem Gebiet der ἁγιωσύνη[5] (nicht mit στηρίξαι zu verbinden): darunter versteht P. als Resultat des ἁγιασμός 4_{3} die Heiligkeit als Zustand, Heiligsein, aber nicht als ruhende Qualität, sondern als aktives Verhalten. Entsprechend dem Begriff ἅγιος abgesondert von allem Profanen, Gott zugeeignet[6], liegt darin zunächst etwas negatives, das Abgestreifthaben alles heidnisch unsittlichen Wesens (ab omni vos cohibentes inconvenienti actu Theodor, ἡ σωφροσύνη κατ' ἐξοχήν Chrysostomus), aber auf der Stufe christlicher Gotteserkenntnis zugleich positiv das Vorhandensein eines christlich-sittlichen Charakters, der Gottes sittlichem Wesen entspricht. Dabei fällt der Nachdruck nicht auf den äußeren Habitus, sondern die Stellung des Herzens, ohne daß man es einfach mit Herzensreinheit (Calvin) gleichsetzen dürfte; auch kann man nicht sagen, daß es in der Liebe aufgehe (Bornem.); es ist nicht eine Tugend (Wohlenb.), sondern der umfassende Ausdruck für die sittliche Vollendung des Christen, vgl. Mt 5_{48}. I Pt 1_{16}. Die Christen sind ἅγιοι; ἄμεμπτοι ἐν ἁγιωσύνῃ

---

1. So Cat. oxon 356_{4} Cramer im Chrys.-Text gegen alle andern Chrys.-Zeugen ad confirmanda corda vestra latt.

2. ~ τας καρδιας υμων DEGF latt.; ὑμῶν hat allerdings kaum Ton.

3. confirmet in fide mentem vestram umschreibt Theodor (brachte die Ersetzung des hebr. καρδία durch das griech. νοῦς; vgl. meine Probleme des apost. Zeitalters 1904, 120).

4. αμεμπτως BL 17 47 Cat. Ps.-Athan. WH a. R.; verständnislos eingebracht nach 2_{10} 5_{23} Weiß Textkr. 59; nur orthographische Differenz Zimmer 59; sine querela latt., irreprehensa Ambst, irreprehensibilia Calvin.

5. αγιωσυνη, vielfach (schon in B*DEGF) mit ο geschrieben: δικαιοσύνη A 23 57 474 (Blaß wegen des Rhythmus!); latt. s. z. 4_{3}; vgl. über die der Spätgraec. angehörige, hauptsächlich in jüdisch-christlicher Literatur vertretene Wortbildung Nägeli 43. 60.

6. Vgl. W. Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgesch. II (1878) 1–142; Smith-Stübe, Die Religion der Semiten 102ff.; A. Ritschl, Rechtf. u. Versöhnung^{3} II 89ff.; Cremer bibl. theol. Wörterb. s. v.; Holtzmann NTl. Theol. II 149ff.; E. Issel, Der Begriff der Heiligkeit im NT. 1887.

sollen sie (bezw. ihre Herzen) sein. Die 2. Präpositionalwendung steht der ersten parallel: *ἔμπροσθεν κτλ.* gehört nicht speziell zu *ἁγιωσύνῃ* (Koppe, Pelt: eine vor Gott geltende Heiligkeit; z. T. auch schon Chrysostomus: echte Tugend ist nur was vor Gott, nicht was vor Menschen geschieht); für dies präsentische vor braucht P. lieber *ἐνώπιον* Röm 3_{20}. 12_{17}. 14_{22}. I Kor 1_{29}. II Kor 4_{2}. 7_{12}. 8_{21}. Gal 1_{20}; *ἔμπροσθεν* erinnert immer an das *βῆμα* des Endgerichts II Kor 5_{10}, vgl. 1_{3}. 2_{19}. 3_{9}; so auch hier: bei dem Endgericht sollen sie untadelig in Heiligkeit sein vor Gott dem Richter, der die Herzen durchschaut (s. 2_{4}). Wenn Gott dabei als unser Vater bezeichnet wird, so könnte das auf die Milde des Richters hinweisen; im Zusammenhang aber wird man richtiger die Verpflichtung der Christen, dem Wesen und Willen des Vaters ganz zu entsprechen, heraus hören. Die eschatologische Richtung des Gedankens stellt die 3. Präpositionalwendung sicher: *ἐν τῇ παρουσίᾳ* (s. 2_{19}) *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ*[1]. Hiernach ist der Herr Jesus als Weltrichter gedacht neben und mit Gott, ebenso wie 1_{10}, was nach 3_{11} nicht befremdet. Auch hierbei kommt das Bewußtsein, daß es ihr Herr ist, der richtet, für die Christen nur als Ansporn inbetracht. Dieser 3. Präpositionalwendung untergeordnet ist nun noch eine 4.: der Herr erscheint *μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ.* Die ganze Geschichte der Exegese durchzieht der Streit, ob hier unter „Heiligen" Christen oder Engel gemeint seien. Schon die Väter denken zumeist an Heilige im Sinne von Christen, wofür man sich auf den durchgängigen Gebrauch von *ἅγιοι* bei Paulus und im NT überhaupt sowie Did. 4_{2}. 16_{7} berufen kann. So verbindet man es teils mit *στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους* ebenso wie die aller (lebenden) Christen (Theodor[2], Ambrosiaster, Flatt, Hofmann, Wohlenberg), was mit dem Gedanken der Bruderliebe v. 12 zusammenhängen, aber auch die Trostgedanken 4_{13}ff. vorbereiten soll (Hfm.). Oder man erkennt das gezwungene einer solchen Konstruktion an, die 4 koordinierte Präpositionalbestimmungen böte, und faßt *μετὰ* richtig als attributiv zu *παρουσίᾳ* (über das Fehlen des Artikels s. 1_{1}), was auch durch die offenbar zugrunde liegende Stelle Sach 14_{5} *καὶ ἥξει κύριος ὁ θεός μου καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ*[3] gefordert wird. Auch hier ist nun die Deutung von *ἅγιοι* umstritten: die meisten Exegeten meinen, daß Paulus nach dem ihm geläufigen Sprachgebrauch nur Christen habe verstehen können; Ewald, Holtzmann II 18_{9} u. a. denken an Engel. Schon Did 16_{7} bezieht Sach 14_{5} auf die Auferstehung der Frommen allein; so denken Tertullian de resurr. carn. 24, Calvin, Musculus, Olshausen u. a. an die bereits verstorbenen Christen; Hfm., Schmiedel berufen sich hierfür besonders auf *αὐτοῦ*: Christi Heilige = Christen. P. Schmidt, O. Everling, Angelol. 78f., Teichmann 20f. sehen in *πάντων* eine vorläufige Beruhigung über die Frage nach dem Schicksal der Verstorbenen 4_{13}ff. Aber für Paulus' Anschauung kommen die Christen nicht

1. *Ιησου* ohne *Χριστου* ℵB DE AK 37 al d e arm Amb., Thdor.; + *Χριστου* ς mit GFL plur. Chrys., Thdrt., Dam. syrr Tert., Ambst. g vg.

2. cum ceteris omnibus qui placite (deo) conversantur in virtute Theodor.

3. MT וּבָא יְהוָה אֱלֹהַי כָּל־קְדֹשִׁים עִמָּךְ: mit LXX und Syr lesen die Neueren fast alle עִמּוֹ und וְכָל־; קְדֹשִׁים wird allgemein von Engeln verstanden; s. die Kommentare von Hitzig-Steiner, Keil, Pressel, Bredenkamp, Orelli, Nowack und Marti.

mit dem Herrn (s. 4_{16}), sodaß man schon mit Theodoret paraphrasieren müßte. *καὶ μετὰ τῶν ἁγίων ἁπάντων τῷ δεσπότῃ ὑπαντῆσαι Χριστῷ*. was ebenso willkürlich ist wie unter *παρουσία* nicht die Ankunft, sondern das nachfolgende Gericht zu verstehen (Schmiedel). Von den Genossen des Paradieseskönigs, die schon jetzt bei ihm sind und bei der Parusie mit ihm zusammen erscheinen IV Esr 7_{28}. 14_{9}. Henoch 39, dazu Kabisch 237 f., Bousset, Rel. d. Jud.[2] 300 f.), weiß P. nichts. Sach 14_{5} sind ursprünglich, im Zusammenhange apokalyptischer Anschauungen, die Engel gemeint, wie sie Gottes ständige Umgebung Dan 7_{10}, aber auch das Dienstgefolge des Messias Mk 1_{13}. Joh 1_{51}. Mt 26_{53} bilden und so auch mit ihm beim Weltgericht erscheinen, s. Henoch 1_{9} = Jud $_{14}$; IV Esr 7_{28}. Mk 8_{38}. (Mt 16_{27}. Lk 9_{26}), 13_{26} (Mt 24_{30}. Lk 21_{27}); Mt 25_{31}. 13_{41}. I Th 4_{16}. II $1_{7.\,10}$. Sib. II 242; durch Mt 16_{27}. 24_{31} ist auch das durch die Grundstelle Sach 14_{5} *μετ' αὐτοῦ* veranlaßte *αὐτοῦ* gerechtfertigt, das eben darum auf Christus (Pelt, Riggenbach u. a.), nicht auf Gott (Lünem.) zu beziehen ist. Zu *ἅγιοι* = Engel s. die vielen Belege bei Bousset, Religion des Judentums 314 ([2]369) A. 3, dazu Dtn 33_{2} MT, I Clem 56_{1} mit Hilgenfelds und Harnacks Noten; Bornemann macht darauf aufmerksam, wie sorgfältig LXX *ὅσιοι* = Fromme und *ἅγιοι* = Engel unterscheiden; *ἄγγελοι ἅγιοι* findet sich auch Apg 10_{22}. Off 14_{10}. So kann das Fehlen von *ἅγιοι* = Engel im NT nur zufällig sein. Gott, Jesus Christus und die Engel ist eine nicht eben seltene Trias, s. Mk 8_{38} m. par., I Tim 5_{21}, Off. 3_{5}, dazu mein Ostern und Pfingsten 53 A. 15. Die Bedeutung der Engel beim Weltgericht wird freilich für P. balanziert durch den Gedanken, daß die Christen mit richten I Kor 6_{2}f.; die Verbindung beider Gedanken (Baumgarten-Crusius, Alford) ist aber unberechtigt. P. will mit dem Zusatz offenbar die Herrlichkeit der Parusie Christi ausmalen und den hohen Gedankenflug in einen vollen biblischen Ton ausklingen lassen. Es scheint, daß er den Gebetscharakter der letzten Sätze auch durch ein beigefügtes *ἀμήν*[2] zu klarem Ausdruck gebracht hat; über dessen Bedeutung als einer glaubens- und erhörungsgewissen Bekräftigung s. zu I Kor 14_{16}, dazu von der Goltz, Gebet 160; P. Drews RE[3] XI 545.

In dem Gebet kommt nicht nur der Abschnitt von 3_{6}ff. oder auch von 2_{17}ff. an zum Abschluß, sondern der ganze erste Teil, der nach 1_{2}. 2_{13}. 3_{9} durchweg den Charakter der Danksagung, also nach der Analogie anderer Paulusbriefe den der Einleitung trägt. Paulus hat aber in diese schon das meiste von dem hineinlegt, was er der Gemeinde gegenüber auf dem Herzen hatte, alles was sein persönliches Verhältnis zu ihr betraf, die Eindrücke bei seiner ersten Anwesenheit, die unfreiwillige Trennung, die Versuche der Rück-

---

1. Über die Engel bei Paulus s. Jac. Ode, Comm. de angelis, Utrecht 1739; O. Everling, Paulinische Angelologie und Dämonologie 1888; H. Holtzmann, Neutest. Theol. II 188.

2. *αμην* lesen Tisch., Schm., Weizs., Zimmer, WH. a. R. mit ℵ* A D* E 37 43 49 57 67 474 d e vg arm[uso] boh aeth.; es wird ausgelassen von ς Lachm., Trg., WH., Lünem., Weiß mit B GF ℵ[c] D[c] KL plur. Tert. g f fu syr-peš arm[zoh] goth. Ebenso oft findet sich Zusatz (zumal am Ende eines liturgischen Abschnitts) wie Streichung, s. die Zusammenstellungen von B. Weiß 104 und Zimmer z. St., die zu entgegengesetzten Resultaten führen. Sicherheit läßt sich in einem solchen Falle nicht erzielen; die bessere Bezeugung hat aber hier *ἀμήν*.

kehr, die Sendung des Timotheus und den Eindruck, den dessen Bericht hervorgerufen hat: alles formal unter dem Gesichtspunkt: Grund für Danksagung, tatsächlich zugleich zur Selbstrechtfertigung gegenüber etwaigen Verdächtigungen vorgebracht. Es erübrigt nur noch das, was P. als den Hauptzweck seines erhofften Besuches bezeichnet hat, *καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν*, wenigstens inbezug auf die dringendsten Punkte brieflich zu versuchen. So folgt, wie in den meisten Briefen ein praktisch-paränetischer Teil, formal als Anhang bezeichnet, sachlich doch von dem Apostel wohl von vornherein beabsichtigt. Wenigstens lassen viele Züge der Selbstschilderung neben der apologetischen Beziehung auch eine solche auf Vorbildlichkeit des Apostels zu (Calvin), s. zu 1_6. 2_9.

Dazu klingen die Verse 3_{10-13} wie eine Vorbereitung auf solche Paränese. Dennoch wäre es grundfalsch, sie oder wenigstens v. 12f. (Piscator) als Einleitung zu dem 2. Teil zu fassen. In ihnen klingt zunächst eine Gedankenreihe im hohen Tone des Gebets aus. Indem P. aber einen Teil des Gebetsinhaltes im 2. Teil paränetisch durchführt, zeigt er zugleich, wie Beten und Handeln Hand in Hand gehen sollen.

4_1—5_{24} Zweiter paränetischer Teil.

Es sind 4 Stücke, in denen P. offenbar auf Grund des von Timotheus erstatteten Berichtes (so schon Theodor u. d. meisten) noch Mängel in dem Christenstand der Thessalonicher wahrnimmt und in denen er eine Besserung erstrebt, ohne auf den erhofften Besuch warten zu wollen: es sind Ansätze zu jenem *καταρτίσαι*, das er sich für seine persönliche Anwesenheit wünscht, und das er dann gewiß noch viel eingehender besorgt haben würde, während er sich brieflich auf das notwendige beschränkt, und dies in der kürzesten Form erledigt. Zunächst handelt es sich um Schärfung der sittlichen Erkenntnis 4_{1-12}, sodann um zwei Fragen der christlichen Hoffnung 4_{13-18}. 5_{1-11}, endlich um Verhältnisse des Gemeindelebens 5_{12-24}, also wieder sittliche Fragen: die dogmatischen Probleme werden von ethischen eingeschlossen, wenn man so sagen darf!

4_{1-12} **Das erste ethische Stück:** Die sittlichen Aufgaben des Christenstandes: Zunächst gilt es das sittliche Urteil über die Grundfragen der christlichen Lebensführung zu festigen, die große Forderung des Andersseins als die umgebende Welt einzuschärfen. P. tut das, indem er nach einer an seine Unterweisung erinnernden Einleitung 4_1f. in v. 3^a als Gottes Wille den *ἁγιασμός* bezeichnet; diesen führt er nach zwei Hauptstücken aus: v. 3^b-5 in geschlechtlicher und v. 6^a in geschäftlicher Hinsicht; v. 6^b-8 bilden den motivierenden Abschluß, worauf in v. 9f. und 10^bff. noch anhangsweise zwei Punkte positiver Art geltend gemacht werden: brüderliche Liebe und ruhiger Fleiß, Aufgaben die auf der Grenze von Individual- und Sozialethik stehen. Richtig Calvin zu v. 3^a haec est generalis doctrina, ex qua tanquam fonte particulares admonitiones statim deducit. Es ist ebenso willkürlich, den

Begriff *ἁγιασμός* v. 3 nur auf Keuschheitsstreben zu beschränken (s. u.), als gezwungen, die Mahnungen v. 9ff. noch hierunter zu subsumieren (P. Schmidt, Schmiedel). Auch der Versuch Bahnsens ZwTh 1904, 332–358, v. 7f. als Ausführung zu v. 3–5, v. 9ff. zu v. 6 zu erweisen, scheitert an der zu engen Fassung von *ἁγιασμός*. Die Verse 1–8 bilden ein in sich geschlossenes Ganzes (von christlicher Zucht Bornem.), 9–12 sind dem nicht koordiniert, sondern angehängt.

4_{1}f. einl. Ermahnung zu christlich-sittlichem Lebenswandel in Erinnerung an die Unterweisung des Apostels. Mit *λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί* markiert P. den Beginn des wesentlich paränetischen Schlußteils. Das adverbiale *λοιπόν* (Blaß 34, 7), von dem zeitlichen *τοῦ λοιποῦ* hinfort, Gal 6_{17}, Eph 6_{10} wohl zu unterscheiden, bedeutet ebenso wie das *τὸ λοιπόν* des Text. rec.[1] oder das *τὸ τέλος* I Pt 3_{8} einen Abschluß: es steht außer I Kor 1_{16}. 4_{2} immer gegen Ende der Briefe (locutio est properantis ad finem Grotius), ist also nicht bloß: weiter (Luther, Weizs.), sondern: schließlich, übrigens. Von Abschluß des Lobes und Hinweis auf Mängel (Theodor), Übergang von momentan bedeutsamen zu Fragen von dauernder Bedeutung = *ἀεὶ καὶ εἰς τὸ διηνεκές* Chrys., Theophyl., *ἀποχρώντως* hinreichend, genug Theodoret, Oecum., liegt nichts darin; auch nicht Übergang zur Hauptsache Baumgarten-Cr., oder „soviel an euch ist" im Gegensatz zu dem *καταρτίσαι* des Apostels und dem *στηρίξαι* des Herrn (Schmiedel). *οὖν*[2] von Paulus überhaupt gern beim Übergang zur Paränese Röm 12_{1}. Eph 4_{1}, auch Röm 5_{1}. 6_{12}. Kol 2_{6}. 16. 3_{1}. 5 gesetzt, verknüpft hier mit dem Gedanken des guten Christenstandes (Theodor), also in gewisser Weise mit dem ganzen ersten Hauptteil (Wohlenb.), in andrer Weise auch mit 3_{6} der guten Botschaft des Timotheus (Musculus); die Verbindung mit 3_{10}ff., oder gar mit *ἄμεμπτοι* (Theodoret, Lünem.) oder dem Gerichtsgedanken in 3_{13} (Calixt) ist zu speziell. Die Anrede markiert den neuen Abschnitt (s. zu 1_{4}. 2_{1}), vielleicht mit der Nebenabsicht den folgenden Mahnungen den Stachel des Tadels zu benehmen (Bornem.). Aus einer derartigen Empfindung heraus mag sich auch die Wendung *ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν* erklären: ersteres klass. nur „fragen", im Vulgärgriech. auch oft „bitten"[3], ist bei Paulus selten (nur noch 5_{12}. II 2_{1}. Phl 4_{3}) und steht immer in der Bedeutung „bitten" (ebenso Apg 3_{3}. 10_{48}. 23_{20}, während bei Syn. und Joh. beide Bedeutungen nebeneinander hergehen); II Kor 10_{1}f. vgl. Gal 4_{12} braucht P. dafür *δέομαι*. Im ganzen stellt er sich selten mit seinen Gemeinden auf so gleichen Fuß, daß er sie bittet „wie ein Freund den Freund" (Lünem.); meist kehrt er seine Apostel-

---

1. *ς το λοιπον* nur mit min. Chrys. Thdrt. al, wohl nach Phl 3_{1}. 4_{8} II Th 3_{1} konformierend; darin liegt, daß alles noch erübrigende jetzt zur Sprache kommt. quod superest Ambst., de cetero latt.

2. *ουν* fehlt in B* min. Chrys. (Theod.?) Theophyl. syr-peš arm boh; daher bei WH. nur a. R., Wohlenb. befürwortet Auslassung; B. Weiß Textkr. 121 aber erklärt es richtig als Schreibfehler.

3. Deißmann, Bibelst. 45, NB. 23; also ist diese Bedeutung nicht als Hebraismus anzusprechen, wie Winer, Grimm, Cremer und die meisten älteren Exegeten tun. In שאל hat sich nur wie bei dem englischen ask der gleiche naheliegende Übergang der Wortbedeutung vollzogen.

autorität hervor. Diese finden Lünem. u. a. hier in παρακαλῶ (vgl. 2 3. 11. 3 2. 7), dem „autoritativen Zuspruch“ zum Ausdruck gebracht. παρακαλεῖν aber wird gelegentlich auch von den Christen untereinander, ja auch von der Bitte an den Herrn II Kor 12 8 gebraucht. Daher will Bornem. den Unterschied nicht in der Stellung des Subjekts, sondern im Charakter des Objekts (frei in der Selbstbestimmung — schwach, antreibungsbedürftig) suchen. In Wirklichkeit werden die beiden Synonyma promiscue gebraucht und auch übersetzt[1]. Das Nachdrückliche kommt in dem Zusatz ἐν[2] κυρίῳ Ἰησοῦ (s. Exkurs zu 1 1) zur Geltung, der meist nur mit dem angeblich autoritativen παρακαλεῖν, richtiger von Hfm. mit beiden Verben verbunden wird; er steht Eph 4 17 bei μαρτύρομαι (= παρακαλῶ), II 3 4. Gal 5 10. Röm 14 14 bei Ausdrücken des Vertrauens zu den Lesern. Anders als bei dem analogen λαλεῖν ἐν Χρ. II Kor 2 17. 12 19. Röm 9 1 ist hier nicht nur das Verhältnis des Subj. zu dem Herrn ins Auge gefaßt (so die meisten), sondern zugleich das des Objekts, der Leser: P. will nicht nur sagen, daß er aus der Gemeinschaft mit dem Herrn heraus, also im Grunde genommen an seiner statt (Schmiedel), als sein Organ (Lünem., Bornem.) ermahnt, was auf die Deutung bei Thdrt.: ἀξιόπιστον ποιῶν τὴν παραίνεσιν (Paulus hält in seiner Bescheidenheit sich selbst nicht einmal zu solcher Mahnung für ἀξιόπιστος und gibt sich darum nach II Kor 5 20 als Organ des Herrn Chrys., Thphyl.) hinausläuft, sondern er ermahnt die Leser „auf Grund ihrer Glaubens- und Lebensgemeinschaft im Herrn“ P. Schmidt; beide befinden sich ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ (s. Deißmann, die NTl. Formel „In Chr. J.“ 1892) und das gibt dem παρακαλεῖν Nachdruck. Daß ἐν κυρίῳ der Mahnung vielmehr eine bestimmte mildere Färbung gebe, ist ebenso wenig zu belegen, als daß es die inhaltliche Norm für die Mahnung bezeichne. Die Deutung „um des Herrn willen“ Flatt und die Gleichsetzung mit der Beschwörungsformel per dom. Jesum Estius, Grotius sind sprachwidrig. — Den Inhalt der Mahnung, attisch mit ὅπως oder (ὥστε c.) Infin. auszudrücken, bietet P., wie es im Spätgriech. oft geschieht, in einem ἵνα-Satz (Blaß 69, 4), der durch Einschübe aus dem Gleise gebracht, mit Wiederaufnahme des ἵνα in ἵνα περισσεύητε μᾶλλον anakoluthisch zu Ende geführt wird[3]. Es sollte wohl lauten: ἵνα καθὼς παρελάβετε περιπατεῖν, οὕτως καὶ περιπατῆτε (vgl. Bornem.); so übersetzt auch vg[clem], aber anscheinend ohne Anhalt im Griechischen[4]. P. hat mit Rücksicht auf den tat-

1. rogamus vos et obsecramus latt.; rogare für ἐρωτᾶν auch 5 12 II 2 1 bei allen, ebenso aber für παρακαλεῖν 4 10 5 14 vg, II 3 12 de; — Phl. 4 2. 3 παρακαλῶ .. παρακαλῶ .. ἐρωτῶ geben d rogo .. rogo .. rogo, g Ambst., Theod. rogo .. obsecro .. rogo, Pelag. rogo .. deprecor .. rogo, vg obsecro .. deprecor .. rogo; II Kor 10 1. 2 παρακαλῶ .. δέομαι, d obsecro .. obsecro, g vg Ambst., Pelag. obsecro .. rogo; dieselben aber setzen Gal 4 12 obsecro für δέομαι.

2. + τω ℵA.

3. ς läßt das 1. ινα mit ℵAD[c]KL min. pler. Chrys., Thdor., Thdrt., Dam. syr-heracl aeth aus, was evident Erleichterung ist (gegen Blaß).

4. vg[clem] Pelag. sic et ambuletis ut abundetis magis (das 2. ἵνα dem 1. subordinierend), es scheint dies erst innerlateinische Verderbnis aus sicut et ambulatis, ut abundetis magis vg-codd. (demid. nur sic) d g Ambst., Aug.; die antioch. Textgruppe hat vielmehr durch Streichung von καθὼς καὶ περιπατεῖτε geholfen D[c]KL min. pler., syr-peš. Thdor., Chrys., Thdrt., Dam., Thphyl., Oec.

sächlichen Stand in der Gemeinde, der zumal nach dem Lob 1 3. 3 6 eine solche Mahnung überflüssig erscheinen ließ, die Anerkennung beigefügt: *καθὼς καὶ* (2 14) *περιπατεῖτε* (vgl. 4 10 *καὶ γὰρ ποιεῖτε*; 5 11 *καθὼς καὶ ποιεῖτε*) und muß nun fortfahren *ἵνα περισσεύητε μᾶλλον.* So verbindet sich ja auch 1 2—10. 2 13. 19f. 3 6—8 mit der Anerkennuug implicite immer Mahnung zu Fortschritt (Schmiedel). Die Mahnung bringt dabei den Lesern nicht etwas völlig neues. P. kann sich auf seine frühere Unterweisung berufen (Theod.): *καθὼς περελάβετε* geht nicht sowohl wie in c. 1—3, bes. 2 13, auf die Art ihres Annehmens als auf den Inhalt des Überkommenen, vgl. I Kor 11 2 (Bornem.). Als *παράδοσις* behandelt P. der frühere Pharisäer[1] das Christentum vielfach (I Kor 15 1. Gal. 1 9 u. ö.) sowohl nach der dogmatisch-historischen (I Kor 11 23. 15 3. II Th 2 15) als nach der ethischen Seite (II 3 6. I Kor 11 2. Röm 6 17. Kol 2 6. Phl 4 9), nach letzterer nur insofern mit Recht, als er seinen Gemeinden gewisse sittliche Grundanschauungen von vornherein übermittelt hatte: die Ausgestaltung der sittlichen Lebensnorm im einzelnen überläßt er im Prinzip dem in den Gemeinden wirksamen Geiste, nur von Zeit zu Zeit da, wo dieser nicht hinreicht oder fehlgeht, selber eingreifend. Faktisch mag die apostolische Autorität stärker gewirkt haben als P. selbst dachte. Dennoch geht es m. E. zu weit, wenn Weizsäcker Ap. Z.[2] 560. 594 von einer „christlichen Halacha" spricht und A. Seeberg gar den Versuch macht, den „Katechismus der Urchristenheit" zu rekonstruieren (1903); vgl. auch P. Drews, ZntW V 1904, 53ff. Die Exegese verkennt meist die starke ATl. Beeinflussung bei Paulus. Daß P. bei dem *παρελάβετε παρ᾽ ἡμῶν* neben der Unterweisung auch an sein Vorbild gedacht habe (Chrysost.) ist, so berechtigt es wäre, durch v. 2 ausgeschlossen. Den Inhalt gibt P. als indirekten Fragesatz mit Artikel *τὸ πῶς*[2] vgl. Röm 8 26, Blaß 47, 5, was Bornem. gut durch eine subst. Wendung wie „den Charakter pflichtgemäßen, gottgefälligen Wandels" übersetzt. In *περιπατεῖν* (s. 2 12) *καὶ ἀρέσκειν θεῷ* scheint Ursache und beabsichtigte Wirkung verbunden: („und so" = *εἰς τὸ*, Blaß 77, 6, was nicht hebraisierend sein muß); *ἀρέσκειν θεῷ*[3] muß aber nicht obj. Gott gefallen heißen, sondern wird bei P. meist im subj. Sinne „Gott zu gefallen leben" gebraucht, s. 2 4. 15. Daß P. hier den pflichtmäßigen Wandel als den gottgefälligen bezeichne (Bornem.), liegt nicht in *δεῖ* (Röm 12 3). Mit dem intransitiven *περισσεύητε*[4] (s. 3 12), das sich *ἐν τῷ οὕτως περιπατεῖν* ergänzt (Lünem.), meint P. Fortschritte auf dem Wege zur Verwirklichung jenes Ideals; an ein überpflichtmäßiges Handeln, mehr tun als geboten ist (Chrysost.), denkt er noch nicht. Das verstärkt steigernde *μᾶλλον*[5] 4 10 (vgl. zu 3 10) blickt auf das

---

1. Vgl. Mk 7 3, Schürer[3] II 324f. ([4]384), Bousset[2] 177ff. — Auch in griechischer Mysteriensprache spielt übrigens *παράδοσις, παραδιδόναι* und entsprechend *παραλαμβάνειν* eine große Rolle, Lobeck Aglaophamus 39 A., Heinrici zu I Kor 11 23, Anrich Antikes Mysterienwesen 54 1 112 2, aber Objekt ist da die Kulthandlung selbst.

2. *το πως*: *οπως* nur GF.

3. *τω θεω* 37 73; s. Exk. 3. 1 1. Nach Philo, de Abrah. 235 (IV 52 9) ist einiges Ziel der Guten *εὐαρεστεῖν θεῷ*; vgl. Gen 5 22 u. ö. b. LXX.

4. *περισσευσητε* conj. aor. statt praes. lesen grundlos B 252 474, vgl. Blaß 58, 2; über conj. bei *ἵνα* s. Blaß 65, 2.

5. ⟨*ἔτι*⟩ *μᾶλλον* konj. Blaß, Rhythmen 62.

schon vorhandene zurück: insofern ist Luthers „immer völliger werden" nicht ganz zutreffend; vollends abschwächend Weizsäckers „immerzu fortfahret".

4 2 Wie sehr P. darauf Gewicht legt, daß er der Gemeinde nichts neues auferlegt, und daß sie selbst bereits alles nötige weiß, zeigt der Umstand, daß er noch ohne auf das Inhaltliche zu kommen, den Gedanken des *καθὼς παρελάβετε τὸ πῶς . .* in einem eignen Satz weiter ausführt: *οἴδατε γάρ*[1] vgl. 1 5. 2 1. 2. 5. 3 3. Gal 4 13 (auch hier nicht speziell begründend, begr. Bekräftigung, Bornem.) ist alles andere als unpaulinisch (Baur, Schrader); grade bei ethischen Fragen liebt P. den Hinweis auf frühere Belehrung, s. 4 6. I Kor 6 9. Gal 5 21. Der Nachdruck liegt auf *τίνας* (in indirekter Frage st. klass. *ὅστις*, W.-Schm. 25, 1, Blaß 50, 5), das dem *τὸ πῶς* entspricht und dann durch *τοῦτο* v. 3 wieder aufgenommen wird (Lünem.). Statt des dem *παρελάβετε* entsprechenden *παρεδώκαμεν* sagt P. in einer der hellenistischen Graecität sehr geläufigen[2] Umschreibung *παραγγελίας ἐδώκαμεν*[3], um das fordernde stärker zur Geltung zu bringen. *παραγγελία*, nicht bei LXX, besonders in der Soldatensprache gebräuchlich = strikter Befehl, s. Xenoph. Cyrop. I 2 5. II 4 2; Grimm-Thayer s. v. *κελεύω*; Apg 5 28. 16 24; für sittliche Mahnungen nur noch I Tim 1 5. 18 (häufiger das Verb. *παραγγέλλω* s. 4 11), ist hier nicht die Predigt des Evangeliums (Pelt), geschweige Einzelpredigten, sondern Einzelgebote, Mahnungen, „die elementarsten sittlichen Vorschriften" christlicher Lebensanschauung (P. Schmidt). Auch hier zieht P. sich auf die Autorität Christi zurück wie in v. 1: *διὰ τοῦ κυρ. Ἰησ.*[4] (mit *παρ. ἐδώκ.* zu verbinden und nicht attributiv mittels eines ergänzten „empfangenen" an *παραγγ.* allein anzuschließen, Grotius) ist sachlich dem *ἐν κυρίῳ Ἰησ.* ganz gleich (Pelt), das beweist der Vergleich von I Kor 1 10. Justin dial 117 *διὰ τοῦ ὀνόματος* mit II Th 3 6 *ἐν ὀνόματι*, woraus sich die Gleichung *εὐχαριστεῖν διὰ* Kol 3 17. (Röm 1 8. 7 25) = *ἐν ὀνόματι* Eph 5 20 ergibt (Heitmüller, Im Namen Jesu 260). Daß *διὰ* den Neubekehrten gegenüber die Autorität Christi kräftiger geltend mache als *ἐν* v. 1 der gereiften Gemeinde gegenüber (Schettler[5]), ist hiernach nicht richtig. Man kann das *διὰ* bei *παραγγ. ἐδώκαμεν* wie bei *παρακαλεῖν* Röm 12 1. 15 30. I Kor 1 10. II Kor 10 1 erklären als *διὰ* der Beschwörung (dringender Bitte), dem klass. *πρὸς* c. Gen. „bei" entsprechend (Blaß 42, 1), oder an den Gebrauch von *διὰ* für einen begleitenden Nebenumstand (s. zu 4 14) denken: „unter" scl. Hinweis auf. Das ist natürlich nicht auf ein Aussprechen des Namens Jesu dabei zu beschränken (Heitmüller 73), aber auch nicht mit „unter Berufung auf Jesus" (als Quelle unserer Auto-

1. *δε* 17 in richtigem Empfinden, daß beides nur fortführend ist. + *αδελφοι μου* syr-heracl. mit ※

2. vgl. Witkowski ep. priv. gr. 96 28; *διαστολὰς δίδωμι = διαστέλλω*; 32 *τὴν τροπὴν δίδωμι = ἐπιτρέπω*.

3. *εδωκαμεν* aor.: *δεδωκαμεν* perf. ℵ 37 73 80 116; *παρεδωκαμεν* D*GF; dederim (st. dederimus vg-am. fuld.) Theod., Ambst. vg-clem.

4. 37 73 116 konformieren nach v. 1 *εν κυριω*; nach *κυριου* fügen DG 45 115 verss. *ημων*, nach *Ιησ.* G min Ambst. syr auch *Χριστου* bei.

5. A. Schettler, Die paulinische Formel „Durch Christus" 1907, 53f., 73f. – eine anregende Studie, die nur einen richtigen Gedanken überspannt und alle Stellen zu sehr über einen Leisten schlägt.

rität Schmiedel) gleichzusetzen. Der Hinweis auf Jesus kann sehr mannigfach sein, sich auf seine Worte, sein Beispiel, seinen Geist, seine Gnade u. s. f. beziehen, die alle auch wieder auf die *παραγγελίαι* bezug haben können, d. h. es kann an den geschichtlichen Jesus so gut gedacht sein wie an den erhöhten Herrn. Wir haben kein Recht, die allgemeine Wendung einschränkend auszudeuten[1]. Jedenfalls irreführend ist es, wenn die meisten Exegeten die geläufigste Bedeutung von *διὰ* „vermittelst" festhaltend, bald Christus als den befehlerteilenden dargestellt (Lünem.), bald auf die durch Christus vermittelte Berufung des P. zum Apostel angespielt (Schott), bald wegen Jesus (s. darüber S. 112) an das geschichtliche Lebenswerk Jesu als Mittel der Offenbarung allgemeiner göttlicher Wahrheit (deW., P. Schmidt), oder kausal die Eingebung des erhöhten Jesus als Grund seiner Mahnung (Schettler) aufgefaßt sein lassen. Originell erklärt Bornem. unter Festhalten der ursprünglichen Lokalbedeutung von *διά*: Pauli Gebote sind so durch das Medium der Person J. Chr. hindurchgegangen, daß alles etwa nur dem Apostel eigene davon abgestreift wurde; es fehlt für einen derartigen Gedanken an Analogien, er paßt nicht zu den ähnlichen Stellen, an denen *διὰ* so gebraucht ist; vor allem aber muß die Vorstellung, Jesus könne als Mittelsperson zwischen dem Apostel und der Gemeinde gedacht sein, als unpaulinisch abgelehnt werden.

4 3 Thema: Erst nach dieser doppelten erinnernden Einleitung kommt P. zur Sache; ihm schwebten freilich bei *τὸ πῶς* und *τίνας παραγγελίας*, was uns so formal anmutet, schon konkrete Forderungen vor. Auch jetzt noch formuliert er erst ganz prinzipiell, abstrakt, um dann erst mit v. 4ff. zur Einzelausführung zu gelangen. Mit *γὰρ* wiederum nicht als Begründung (für die Mahnung zum *περισσεύειν* Schmiedel), sondern als Erläuterung eingeführt, ist v. 3 mit 2 (Lünem., P. Schmidt u. a.), nicht mit v. 1 zu verbinden (Schmiedel). Die Konstruktion mit dem vorausweisenden *τοῦτο* ist umständlich, aber nicht eben selten (s. W.-Schm. 23, 3h, Blaß 49, 2; I Kor 11 17. II Kor 2 1. 13 9 als Objekt, vgl. bes. Apg 17 3); Bornem. läßt P. dazu veranlaßt sein durch einen Gegensatz zu falschen heidnischen oder auch jüdischen Anschauungen über Gottes Forderungen, als seien Opfer u. s. f. die Hauptsache: „dies und nichts anderes"; aber es genügt die Annahme, daß P. dem *τὸ πῶς* und *τίνας* entsprechend einen Ton auf den Inhalt fallen lassen wollte: entspricht doch das *θέλημα τοῦ θεοῦ*, in das Bornem. mit dem Gegensatz zu den Heidengöttern zuviel einlegt, einigermaßen dem *διὰ τ. κυρ. Ἰησ.* v. 2 (Lünem., P. Schmidt). Fast alle Exegeten behaupten nun, *τοῦτο*, bezw. *ὁ ἁγιασμός* sei Subj., *θέλημα τοῦ θεοῦ*[2] Prädikat. Dann entspräche allerdings die Verteilung des Artikels den Regeln der besten Graecität, die aber im Vulgärgriech. durchaus nicht eingehalten werden (W.-Schm. 18, 8, Blaß 47, 3, vgl. Apg 18 5. 28). Ist aber klar, daß Paulus wie auf *τίνας*, so auf *τοῦτο* den Ton legt, so kann er doch nicht von dem *ἁγιασμός* aussagen wollen, daß er Gottes Wille sei (Wohlenb.), sondern nur von Gottes Wille, daß er *ἁγιασμός* sei. Jenes

---

1. Vgl. die Stellen, die Sohm Kirchenrecht I 29 4 zusammenstellt.

2. *το θελ.* in AKGF min. Clem., Orig., Antioch., Dam. ist stilistische Glättung, die Auslassung von *του* in DGF min. ist Konformation nach 5 18.

ginge nur, wenn *γὰρ* sich ganz enge an *διὰ τοῦ κυρ. Ἰησ.* anschlösse (P. Schmidt). Auch Bornem. bemüht sich, dem *θέλημα τ. θεοῦ* mehr Ton zu geben als Lünem., kommt aber doch nicht soweit *τοῦτο* zu enttonen; Hfm. muß gar *τοῦτο* direkt auf die ganze Reihe der Infinitive st. auf *ἁγιασμός* voraus weisen und letzteres nur als zwischensätzliche Apposition gelten lassen, unnötige Schwierigkeiten, die verschwinden, sobald man anerkennt, daß in *τοῦτο* nicht das Subjekt, sondern das Prädikatsnomen vorausgenommen ist (deW.[2]). Die nach Winer[5] S. 130 angeführten Parallelen Röm 9_{8}. Gal 3_{7} haben mit der Konstruktion an u. St. rein garnichts zu tun. Nicht *θέλημα γὰρ τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν*, sondern *τὸ γὰρ θέλημα τοῦ θεοῦ (ὁ) ἁγιασμός ὑμῶν ἐστιν* müßte der Gedanke korrekt lauten. Die Artikellosigkeit des Subjekts mag sich z. T. daraus erklären, daß P. bei genitivisch determinierten Substantiven in Erinnerung an den semitischen status constr. gern den Artikel wegläßt (Blaß 46, 9; W.-Schm. 19, 4, 5_{19}. 14), teils daraus, daß P. andeuten will, daß er hier nicht den Gesamtinhalt des fordernden Gotteswillen nennt (Lünem.). Umgekehrt verlangt *ἁγιασμός* geradezu den Artikel. *θέλημα τοῦ θεοῦ* braucht P. meist von Gottes Heilsabsicht Röm 1_{10}. 15_{32}. I Kor 1_{1}. II Kor 1_{1}. 8_{5}. Gal 1_{4}, seltener von Gottes sittlichen Forderungen I 5_{18}. Röm 2_{18}. 12_{2}. Kol 4_{12} wie Mt 7_{21}. Mk 3_{35}. Joh 7_{17}. u. ö. Es ist bezeichnend für Paulus, daß er wie seine Heilspredigt als Gottes Botschaft ($2_{3.\,13}$), so seine Forderungen als Gottes Willen einführt. Gottes Forderung faßt P. zusammen in das eine Wort *ἁγιασμός*: darunter kann er nicht das gleiche verstehen wie unter dem zuständlichen *ἁγιωσύνη* 3_{13} Heiligkeit (Schmiedel verweist zu Unrecht dafür auf $4_{4.\,7}$); *ἁγιωσύνη* und *ἁγιασμὸς* verhalten sich auch nicht zueinander wie Entwicklungsprozeß und Resultat (Hfm.), vielmehr grade umgekehrt: *ἁγιασμός* ist der Weg, der zur *ἁγιωσύνη* = *ἅγιοι* sein führt[1], es ist nomen actionis = *ἁγιάζειν* oder richtiger *ἁγιάζεσθαι*, sei es passiv als einmaliger göttlicher Akt des Geheiligtwerdens (s. zu v. $_{7}$) oder reflexiv als fortlaufender Prozeß menschlicher Selbstheiligung (Holtzmann, NTl. Theologie II 149). So muß es hier gemeint sein, entsprechend der Gleichung = *θέλημα* Gottes und den folgenden Infinitiven (ohne daß man sich für das Fortschreiten auf *περισσεύειν μᾶλλον* berufen dürfte, Bahnsen). *ὑμῶν* ist dabei nicht gen. obj. (Lünem.), sondern subj.: daß ihr euch heiligt (P. Schmidt, Bornem.). Liegen in *ἅγιος* auf der urchristlichen Stufe der Begriffsentwicklung, wo längst zu dem kultischen das sittliche Element hinzugetreten ist und sogar ein Übergewicht erlangt hat, ein einfürallemal gesetztes

---

1. *ἁγιασμός* findet sich Röm $6_{19.\,22}$. I Kor 1_{30}. I Thess. $4_{3.\,4.\,7}$. II 2_{13}. I Tim 2_{15}. Hbr 12_{14}. I Pt 1_{2} durchweg übersetzt mit sanctificatio außer Röm $6_{19.\,22}$ in sanctificium Tert. d e res. carn. 47; I Thess. 4_{3} sanctimonia Tert. pud. 17, sanctitas adv. Marc. V 15; I Thess 4_{4} sanctimonia Tert., Ambst., sanctitas Theod., Hier. 1/2; I Thess 4_{7} sanctimonia Ambst.; Hbr 12_{14} sanctimonia vg (-nium d). — *ἁγιωσύνη* steht Röm 1_{4}. II Kor 7_{1}. I Thess 3_{13}: hier schwanken die lat. Zeugen noch mehr; das richtige sanctitas findet sich nur I Thess 3_{13} d e g vg Auct. de voc. gent.; dafür sanctimonia Amb., sanctificatio Ambst., Theod.; so übersetzen d g vg Röm 1_{4}. II Kor 7_{1}; II Kor 7_{1} Tert. pud 15 castimonium. syrpeš übersetzt beides mit kaddišuta, heracl. braucht dies nur für *ἁγιωσύνη* 3_{13}, für *ἁγιασμός* $4_{3.\,4.\,7}$ kodscha; boh für beides toubo (nur Röm 1_{4} ist *πνεῦμα* efouab = *ἅγιον* übersetzt).

religiöses Verhältnis und ein dem entsprechendes, erst in fortschreitender Bewährung zu verwirklichendes sittliches Verhalten beisammen (die Christen sind *ἅγιοι*, ja sogar *ἡγιασμένοι ἐν Χρ. Ἰ.*, aber *ἁγιωσύνη* ist doch noch ein zu erstrebendes Ziel), so hebt *ἁγιασμός* das letztere heraus. Wie *ἅγιος* zunächst negativ Absonderung von allem Profanen bedeutet, so auch *ἁγιασμός* die Abkehr nicht vom Heidentum als solchem, ab omni immunditia idolorum Ephr., wobei dann die folg. Infinitive etwas weiteres anfügen, sondern von heidnischer Unsittlichkeit, omnium inconvenientium abdicatio Theod. Dies wird ganz klar durch die hier folgenden zumeist negativen Näherbestimmungen, ebenso I Clem. 30 1, wo *ἁγιασμός* in anderer Weise, aber auch negativ bestimmt wird: vgl. 35 2 *ἐγκράτεια ἐν ἁγιασμῷ*. Zwischen *ἁγιασμός, ἐγκράτεια, σωφροσύνη* u. ä. bestehen nahe Beziehungen, aber *ἁγιασμός* ist darum noch nicht auf Keuschheitsstreben einzuschränken (kath. Exegese seit Tertullian exh. cast. 1, aber auch Olshausen, Lünem., Wernle[2] 139: Meiden von Fleischessünden und Zucht des sinnlichen Triebes); allerdings gehört von den a. u. St. folgenden Näherbestimmungen die erste unzweifelhaft dem geschlechtlichen Gebiet an; aber v. 6 wird am natürlichsten von den Sünden des geschäftlichen Lebens verstanden, und Lünemanns Versuch, v. 6 des Artikels wegen als parallel nicht zu den vorigen Infinitiven, sondern zu *ὁ ἁγιασμός* selbst zu fassen, wird sich uns als falsch erweisen: für v. 7 gibt auch Lünem. einen weiteren Sinn von *ἁγ.* zu. Andrerseits muß bei *ἁγιασμός* der ursprünglich negative Gedanke der Absage an die profane Welt und ihre Sünde festgehalten werden (deW.), so gewiß er sich mit positivem Inhalt erfüllt: Keuschheit statt Unzucht, Redlichkeit statt Unlauterkeit. Aber die *φιλαδελφία* v. 9f. gehört nicht mehr dazu (geg. P. Schmidt: Negation der heidnischen Unsitte und Position der christlichen Zentraltugend), geschweige daß das Ziel des *ἁγιασμός*, die *ἁγιωσύνη*, ganz in die Liebe gesetzt werden dürfte (Bornem. zu 3 13).

4 3[b]—6[a] **Einzelausführung: Heiligung des Geschlechts- und Geschäftslebens.** Endlich kommt P. auf konkretes, u. zw. in Form appositionell zu *ἁγιασμός* gestellter, also dem „Gottes Wille" prädikativ unterstellter Infinitive. Bei dieser Infinitivhäufung, die viel Streit unter den Exegeten hervorgerufen hat, ist zunächst zu erinnern an den Gebrauch des Infinitivs in der Paränese (s. Erk. zu 4 8), der eine Aneinanderreihung paralleler Infinitive geläufig ist (vgl. 4 10ff., wo übrigens der 3. und 4. Inf. von dem 2. abhängen); sodann daran, daß P. es liebt in der Konstruktion zu wechseln, ein Glied vom andern abhängig zu machen (s. z. B. 1 9f.). Während die Exegese von Tertullian pudic. 17, adv. Marc. V 15, res. carn. 16 an den 3. Inf. *κτᾶσθαι* als von *εἰδέναι* abhängig faßt[1], will Bornem. sich an die Vierzahl der Infinitive halten, die sich ihm in 2 Paare gliedert: die Sünden des Geschlechts- und des Erwerbslebens, je negativ und positiv (chiastisch) dargelegt als Enthaltung von Unzucht, rücksichtsvolle Behandlung des eignen Weibes, Erwerb in Heiligkeit und Ehre, keine Übervorteilung. Ohne Zweifel

1. So stellen DEGF d e g go syr-peš um: *ειδεναι εκ. υμ. κτασθαι το ε. σκ.*

eine sehr verlockende Erklärung! Dagegen aber spricht, 1) daß dabei das 3. Glied durch den Zusatz *μὴ ἐν πάθει κτλ.* schon (positiv und) negativ bestimmt wäre; 2) daß wenn nicht schon *ἁγιασμὸς καὶ τιμή*, so jedenfalls *πάθος ἐπιθυμίας* auf das geschlechtliche Gebiet weist (vgl. Kol 3$_5$); 3) daß P. oft Infinitive einander subordiniert vgl. 4$_{11}$; 4) daß der Artikel v. $_6$ einen Neuansatz andeutet. 3) und 4) sprechen auch gegen die ähnlichen Versuche von Spitta (Z. Gesch. u. Lit. d. Urchr. I 131 A. 2) und Wohlenb. (90 A. 2) *εἰδέναι* von *κτᾶσθαι* zu trennen, wobei Spitta es im Sinne des hebr. ידע Gen 4$_{17}$ von geschlechtlichem Erkennen verstanden wissen will — hierfür brauchen aber LXX, Mt 1$_{25}$. Lk 1$_{34}$ *γινώσκειν* —, während Wohlenb. nach I 5$_{12}$ auf „anerkennen" kommt, eine Deutung, die sich von der bei W. nicht genannten Bornemanns nur dadurch unterscheidet, daß hier *κτᾶσθαι* auch noch auf das Weib bezogen wird, wie W. denn geneigt ist (mit Spitta) auch v. $_6$ *τὸ μὴ κτλ.* noch auf das Geschlechtsgebiet zu beziehen. Darf sonach die Verbindung des *εἰδέναι κτᾶσθαι* als gesichert gelten (die Bedenken hingegen schwinden bei richtiger Deutung des *κτᾶσθαι*), so fragt sich, was das auffallende *τό* vor dem letzten Gliede zu bedeuten hat. Seit den Antiochenern ist sehr verbreitet (u. a. bei Olshausen, Schmiedel) die Meinung, daß dies *τό* die folg. Infinitive den vorigen unterordnen wolle, sei es daß man es mit *τουτέστι* auflöst (s. zu 3$_3$), oder es final faßt. Dann wäre auch hier nur vom geschlechtlichen Leben die Rede und es käme überhaupt nur das eine Laster der Unkeuschheit zur Sprache (sehr bezeichnend für die mönchische Exegese der Orientalen, die aus Unredlichkeit nicht so viel machen). Dagegen aber spricht, 1) daß sowohl der epexegetische als der finale Gebrauch von *τό* bei Paulus problematisch ist, der Artikel daher weniger an Unterordnung als an Verselbständigung denken läßt[1]; 2) daß die Ausdrücke *ὑπερβαίνειν, πλεονεκτεῖν, πρᾶγμα* zunächst unzweifelhaft auf das geschäftliche Leben weisen; nur gezwungen lassen sie sich von Ehebruch verstehen; 3) daß *πορνεία* und *πλεονεξία*, Unzucht und Unredlichkeit für Paulus wie schon in der pythagoreischen Ethik die beiden Grundsünden des Heidentums sind s. I Kor 5$_9$ff., Kol 3$_5$; dazu meine Urchristl. Gemeinden 282f.; 4) daß die Begründung v. 6^b nicht nur mit *πάντων τούτων* auf eine Mehrzahl von Lastern zurückblickt, sondern auch direkt an ATliche Stellen erinnert, wo von dem Geschäftsverkehr die Rede ist (s. u.). Setzt hiernach mit v. $_6$ ein neues ein, so liegt es allerdings nahe, das *τὸ* als parallel zu dem Artikel *ὁ ἁγιασμός* zu fassen, dieses also nur durch *ἀπέχεσθαι* und *εἰδέναι κτᾶσθαι* näherbestimmt, d. h. auf das geschlechtliche Gebiet beschränkt sein zu lassen (Lünem., Bahnsen). Hierfür spricht scheinbar die Verwendung von *ἁγιασμός* in v. $_4$; dagegen aber spricht 1) daß *ἁγιασμός* auch in der zusammenfassenden Schlußmotivierung v. $_7$ steht, wo v. $_6$ einbegriffen sein muß; 2) daß *ἁγιασμός* zwar Röm 6$_{19.\,22}$. I Tim 2$_{15}$. Hbr 12$_{14}$ in dieser speziellen Bedeutung „Keuschheitsstreben" verstanden werden kann (keineswegs muß), zunächst aber nach Ausweis von

1. Schmiedel, der zu dieser Auffassung neigt, findet doch *τὸ* dabei so schwierig, daß er *τοῦ* in finalem Sinne zu lesen vorschlägt.

I Kor 1₃₀. II Th 2₁₃. I Pt 1₂ eine weitere allgemeine Bedeutung „Heiligung" in jeder Lebensbeziehung hat; 3) „heißt es die syntaktischen Strupel des Apostels überschätzen" (P. Schmidt), wenn man ihm nicht einen Inf. mit *τό* als parallel zu den Inf. ohne Artikel zutraut (Winer § 45 Anf.). So bleibt als letzte Möglichkeit doch nur die von der Mehrzahl der Exegeten von jeher befolgte: den letzten Infinitiv als parallel zu den vorausgehenden zu nehmen (untergeordnet dem *ὁ ἁγιασμός*), in der Setzung des Artikels aber den Beginn eines neuen, des 2. Hauptpunktes angedeutet zu finden (Ewald); *τό* mag für den vulgärgriechisch schreibenden Paulus dieselbe Bedeutung haben, die für einen Atticisten *τὸ μὲν . . τὸ δέ* gehabt hätte; P. setzt es überhaupt gern vor *μή* m. Inf., 3₃. II Kor 2₁; hier kam dazu, daß damit ein Paar von Infinitiven zusammengefaßt werden soll; weniger tut dazu der Subjektswechsel (Hfm.); eher könnte auch hier wie in I Kor 4₆ eine uns undurchsichtige Anspielung vorliegen (Wohlenb.); Schmiedel macht mit Recht darauf aufmerksam, daß Paulus auch Kol 3₅ auf die artikellosen Subst. *πορνείαν, ἀκαθαρσίαν* u. s. f. *καὶ τὴν πλεονεξίαν* folgen läßt.

Nachdem so der Gedankengang im großen, die Zerlegung des *ἁγιασμός* in die 2 Hauptlaster klar gestellt ist, können wir uns der Einzelexegese zuwenden. P. beginnt mit einem acc. c. inf. *ἀπέχεσθαι ὑμᾶς*, der die richtige Fassung des *ὁ ἁγιασμός ὑμῶν* grammatisch als reflexiv (s. ob.) und sachlich feststellt, es ist ein negatives Verhalten: sich fernhalten (*ἀπέχεσθαι* klass. meist mit gen. der Sache wie lat. se abstinere c. abl., Apg 15₂₀. ₂₉. I Tim 4₃. I Pt 2₁₁; aber auch mit *ἀπό* wie lat. ab, was nicht Semitismus sein muß)[1] zunächst gegenüber *πορνεία*, dem allgemeinsten Ausdruck für jede Form illegitimen Geschlechtsverkehrs[2]. Der generische Artikel kommt sachlich der jüngeren LA *ἀπὸ πάσης πορνείας*[3] gleich: jede Art von Unzucht; *πολλὰ τῆς ἀκολασίας εἴδη* Theodoret; vgl. die Aufzählungen Röm 1₂₄ff. I Kor 6₉f. Es ist aber ein Irrtum, wenn Theodor im folgenden einzelne Spezies aufgezählt findet. **4₄** gibt vielmehr das positive Gegenmittel gegen die *πορνεία* an: Eingehen einer legitimen Ehe. Daß P. diese als das gottgegebene Schutzmittel gegen *πορνεία* ansieht, wissen wir aus I Kor 7₂ff., ebenso daß er dabei den faktischen Vollzug, eben zur Verhütung von *πορνεία*, fordert. Dabei setzen wir mit Theodor, Augustin, Zwingli und den meisten Neueren die Deutung *σκεῦος* = Weib voraus[4], während Tertullian, die andern Antiochener, die meisten lateinischen Exegeten, auch noch der Reformationszeit und neuerdings einzelne wie Olshausen, deW., Baumgarten-Crusius, Meyer, Bahnsen darunter

---

1. Trotz Hiob 1₁. ₈. 2₃. 28₂₈ סר מרע *ἀπεχόμενος ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πράγματος* (*κακοῦ*) = I 5₂₂; I Sam 21₅ נשמר מאשה *ἀπέχεσθαι ἀπὸ γυναικός*; Prv 9₁₈. JSir 28₈. Jes 54₁₄. Mal 3₆.

2. H. Schmidt, Synonymik II 412ff. über *πόρνη, παλλακή, ἑταίρα* u. s. f.; G. Curtius, Grundzüge der gr. Etym. ⁴273; L. Meyer, griech. Etymologie II 618.

3. So ℵᶜ 73 115 . . . peš Theod., Chrys., Theodrt., Theophyl.; *πασης της* 31; *πασι* über *της* G, daher *πασι της* F. Willkürlich konj. Wohlenb. st. *απο της*: *απασης* und will an eine Erweiterung des Verbotes über das Aposteldekret hinaus denken, wo *πορνεια* nur Blutschande bedeuten soll!

4. Theod. *τὴν ἰδίαν ἑκάστου γαμετήν*; Exegeten bei Theodoret *τὴν ὁμόζυγα*; Augustin uxorem suam.

den Leib verstehen wollen[1]. Hierfür beruft man sich auf II Kor 4_{7}. Barn. 7_{3}. 11_{9}. 21_{8}, Herm. mand V 1_{2}, Philo quod det. pot. insid. sol. 170 (I 296_{18}), migr. Abr. 193 (II 306_{8}); Cicero qu. Tusc. I 22, Lucr. III 441, wo aber stets der bildliche Ausdruck irgendwie durch *σκεῦος (ἀγγεῖον) τοῦ πνεύματος* oder ähnl. motiviert ist, was hier doch nicht aus v. 8 herbeigeholt werden kann (Bahnsen). Dann wäre hier von Reinerhaltung des eignen Leibes im Sinne von I Kor $6_{13.\,18}$ die Rede; dafür aber ist ebenso die Wendung *τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος* höchst befremdlich wie das praes. *κτᾶσθαι*: das von latt. (auch Tert. de pud. 17) übersetzte possidere entspricht eher einem perf. *κεκτῆσθαι*. Tertullian adv. Marc. V 15, de res. carn. 16 übersetzt tractare, leiten, eine Bedeutung, die Chrysost. (von Olshausen gefolgt) recht künstlich auf dem Umweg über „die Herrschaft gewinnen über" zu erreichen sucht. *κτᾶσθαι* heißt aber trotz Jes 26_{13} בְּעָלוּנוּ *κτῆσαι ἡμᾶς*, JSir 22_{23}. (6_{7}. 51_{20}) und Lk 21_{19} nicht „bewahren", „erhalten" (deW.), sondern „erwerben" (Lünem., Hfm., Schmiedel); den Leib kann man nun nicht erwerben, und es ist sprachlich unmöglich in *ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ, μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας* die zu erwerbende Beschaffenheit des Leibes (Bahnsen) zu finden. Es ist aber ebenso unstatthaft dem „nur sein eignes Weib ehelich zu erwerben" flugs ein „und zu besitzen" anzuhängen (Ewald); daher auch nicht von der Führung der Ehe (Theodor, Aug.), sondern von ihrem Eingehen erklärt werden muß. Die Deutung *σκεῦος* = Weib, die keineswegs bei der rein physischen Anschauung vas in quod infunditur semen virile Weizsäcker, J. f. d. Th. XXI 1876, 35, Schmiedel (vgl. Sohar Levit. fol. 38 col. 152 bei Schöttgen hor. hebr. 827) stehen bleiben muß, sondern auch eine geistigere Vermittlung zuläßt, nach I Kor 7_{2}ff. sogar bis zur Umkehrung des Verhältnisses (deW., woran jedoch a. u. St. nicht gedacht sein muß), ist gestützt durch I Pt 3_{7}, rabbinische Parallelen: Meg. Esth. I 11 bei Wünsche, Bibl. rabb. IX 30, die apokr. Petrusakten bei C. Schmidt TU XXIV S. 9 (171), und wird nahegelegt durch die geläufige griechische Wendung *κτᾶσθαι γυναῖκα* Xenoph. sympos. II 10; JSir 36_{29}; Rt 4_{10} (*κτ. εἰς γυν.*). (Für die absolute Fassung von *κτᾶσθαι* „dem Erwerb nachgehen" beruft Bornem. sich auf Thuc. I 70_{8}. Ez 7_{12}f., für das abs. *εἰδέναι* „rücksichtsvoll behandeln" auf 5_{12}. Gen. 39_{6}). Die Bedenken gegen *σκεῦος κτᾶσθαι* in der Deutung auf das Weib bei deW., Linder, StKr 1867, 516ff., Bornem. u. a. sind meist nur ästhetischer Art: was aber für unser Gefühl schicklich oder unschicklich sei, ist kein exegetischer Maßstab. Beachtenswert ist Bornem.s Hinweis, daß bei dieser Deutung st. *τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος* ein *ἑαυτῷ σκεῦος* zu erwarten sei „sich ein Weib zu nehmen in Zucht und Ehren" wie Stage gut übersetzt (vgl. Weizs.). Jenes aber ist ebenso möglich: „das ihm zur Vermeidung von *πορνεία* nötige *σκ.*", zumal in der Aufforderung, eine legitime Ehe einzugehen, die Forderung der Reinerhaltung des bestehenden monogamischen Verhältnisses selbstverständlich

1. S. die endlose, aber noch unvollständige Namenreihe bei Lünemann; cod. g hat vas l corpus; Ephr. übersetzt gradezu carnem suam servare. — Ganz außer Betracht bleiben muß die Bedeutung Hausgerät = Vermögen, mit der Bolten experimentiert.

mitgegeben ist. Damit erledigt sich auch der von Vertretern der *σκεῦος* = *σῶμα* Deutung erhobene Einwand, die Aufforderung eine Ehe einzugehen habe nur für einen kleinen Teil der Gemeinde Bedeutung[1]. P. nennt nur die praktische Forderung für den zunächst gefährdeten Teil: das zugrunde liegende Prinzip gilt natürlich allen und der andere Teil kann sich leicht die Konsequenz daraus für sich ziehen. Ein Widerspruch mit I Kor 7 1f. (Bahnsen) entsteht nur, wo man diese Äußerungen als nackte Sätze eines ethischen Systems, losgelöst von ihrer praktisch-erzieherischen Abzweckung betrachtet. *εἰδέναι* (vgl. Kol 4 6. Phl 4 12. Lk 11 13) *ἕκαστον*[2] *ὑμῶν* stellt bei dieser Auffassung dem allgemeinen *ἀπέχεσθαι ὑμᾶς* gegenüber individualisierend das positive Gegenmittel als von der sittlichen Einsicht des einzelnen abhängig dar: ihm wird zugemutet, das in seinem Falle erforderliche Verhalten selbst richtig zu bestimmen (daß in *εἰδέναι* ein „fortwährendes Bedachtsein auf" liege, was zu dem einen Akt des Eheeingangs nicht passe [Bahnsen], bleibt zu beweisen). Höchstens implicite liegt darin die Ausnahme von I Kor 7 1ff. angedeutet: jeder, der nicht die Gnadengabe der Enthaltsamkeit hat (Lünem.). Gegenüber der damals sehr häufigen Bevormundung des Individuums durch die Familie, wie sie bei der im Altertum allgemein und heute noch in Macedonien üblichen Sitte der Verheiratung in ganz jugendlichem Alter (Friedländer, Sittengesch. I [6]460ff., Gelzer, Vom heiligen Berge 150f.) fast unabweislich ist, und der dann bald aufkommenden Bevormundung durch die Gemeinde (Ign. ad Polyc. 5 2) verdient diese Betonung von Recht und Pflicht des Individuums, in diesem wichtigen Stück der Lebensführung selbst zu entscheiden, besondere Beachtung. Der Apostel gibt aber dem von ihm geforderten Eingehen einer Ehe noch einen viel bestimmteren sittlichen Anstrich durch den Zusatz *ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ,* [4 5] *μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας*[3] *κτλ.,* was natürlicherweise zu *κτᾶσθαι* (bezw. *εἰδέναι κτ.*) gehört, weder attributiv (scl. *ὄντα*) zu dem Subjekt (Koppe, Schott) noch epexegetisch zu *ἑαυτοῦ* bezw. der ganzen Wendung (daher mit Komma nach *κτᾶσθαι* Lünem., Schmiedel): sein eigen Weib zu haben, d. h. Monogamie, sei eben das Geheiligte und Ehrbare. Mit Recht wirft Bornem. dieser Deutung Lünem.'s auf Eheführung bezw. den Ehestand Uneinheitlichkeit vor; es ist gezwungen, wenn Schmiedel zu v. 5 nur *σκεῦος κτᾶσθαι* ohne *τὸ ἑαυτοῦ* ergänzen will. Gegenüber den Bedenken, eine Vorschrift darüber, wie man ein Weib nehmen solle, sei als zu speziell unstatthaft (Lünem.), Eheschließung aus Leidenschaft sei für die heidnische Ehe garnicht charakteristisch (Schmiedel), braucht man nur auf Ign. ad Polyc. 5 2 zu verweisen (Wohlenb.): die christliche Ehe soll geschlossen werden *μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ κύριον καὶ μὴ*

1. Den umgekehrten Einwand bei Thdret.: der Apostel gebe doch nicht nur für Verheiratete Vorschriften, muß man aus einer Exegese verstehen, wie sie u. a. Augustin c. Jul. IV 10 vertritt: conjugatis apostolum praecepisse, ut sciret unusquisque eorum suum vas possidere.

2. *ἕνα ἕκαστον* B[3] D[b] 73 Chrys., unusquisque latt. cf. 2 11; *ἕκαστος* AGF verschrieben.

3. *ἐν* vor *τιμῇ* in ℵ* 273 ist ebenso Konformation wie das *καὶ* zwischen *πάθει* und *ἐπιθυμίας* (!) in GF.

κατ' ἐπιθυμίαν. P. redet allerdings von der Art, wie man ein Weib nehmen soll, Hfm.[1]; die christliche Ehe soll geschlossen werden „in Heiligung und Ehre, nicht in Leidenschaft der Begierde", d. h. wennschon Mittel zu legitimer Befriedigung des Geschlechtstriebes, soll sie doch nicht eingegangen werden im Rausch sinnlicher Lust, sondern in ruhiger durch den Gedanken an Gott und Gebet geheiligter, durch das Bewußtsein der dem andern Teil geschuldeten Ehre gereinigter Erwägung (*εἰδέναι*). Eine Illustration dazu bietet, wie Wohlenb. richtig geltend macht, Tob 8 1ff., wo die Brautnacht mit Gebet begonnen wird und der Bräutigam erklärt *οὐ διὰ πορνείαν ἐγὼ λαμβάνω τὴν ἀδελφήν μου ταύτην*[2]. Über *ἐν* der Art und Weise, das dem *κατά* nahekommt (nicht noch schärfer ist, Winer 52) s. Blaß 38, 3; 41, 1. Man darf nicht übersetzen „im Einklang mit dem Werk der Heiligung und der persönlichen christlichen Würde" deW., P. Schmidt: dies müßte 1) *κατὰ τὸν ἁγ. κτλ.* heißen; 2) ist *ἁγιασμός* nicht eine äußerlich feststehende Norm, sondern in der rechten Art des *κτᾶσθαι* vollzieht sich *ἁγιασμός*, u. zw. für beide Beteiligten; 3) ist *τιμή* hier nicht die eigne Würde, sondern die dem andern erwiesene Ehre. *ἐπιθυμία* ist hier wie gewöhnlich (anders 2 17) die sündliche Begierde u. zw. die fleischliche Röm 6 12. Gal 5 16; *πάθος* spez. im geschlechtlichen Sinne Röm 1 26; die Verbindung *πάθ. ἐπιθ.* will nicht *ἐπιθ.* an sich als etwas natürliches freigeben und nur die Leidenschaft dabei verpönen (Lünem.); P. liebt solche Verbindungen, s. 1 3, grade auch als Gegenstück zu Begriffspaaren. Es ist selten, daß P. eine negative Näherbestimmung der positiven nachbringt, asyndetisch. Er tut es hier, um die christlich-sittliche Art in scharfen Gegensatz zu bringen zu der heidnischen: christlicher *ἁγιασμός* ist Anderssein als die Heiden; der Zusatz *μὴ . . . καθάπερ καὶ*[3] *τὰ ἔθνη* muß nach obigem mit *εἰδέναι κτᾶσθαι σκεῦος . .* verbunden werden: die christliche Ehe soll sich schon in ihrem Zustandekommen, ebenso selbstverständlich in ihrer ganzen Führung, deutlich von der heidnischen unterscheiden, für die P. es charakteristisch findet, daß sie ohne *ἁγιασμός* und *τιμή*, in *πάθος ἐπιθ.* eingegangen und geführt wird. Viele Exegeten bestreiten dies, und wollen eben darum bei *ἐν ἁγιασμῷ κτλ.* an den Gegensatz zur heidnischen *πορνεία* gedacht wissen. Aber warum? weil viele heidnischen Ehen aus Berechnung geschlossen wurden? s. Friedländer, Sittengesch. [6]I 462ff. Das gilt mehr von den oberen Ständen. Sollte nicht P. die Zustände in den Volksschichten, unter denen er arbeitete, besser gekannt haben? Er ist nicht der weltabgewandte, in sich gekehrte Rabbi, der nur wiederholt, was ihm seine jüdischen Lehrer über das Heidentum gesagt haben, sondern der scharf beobachtende, allerdings zunächst die Schattenseiten des Lebens ins Auge fassende Missionar, eine so gute Quelle für das Volksleben wie irgend ein Satyriker. Die Versuche heid-

---

1. Vgl. Chrysostomus' Rede MSG 51, 225ff., *ἐγκώμιον εἰς Μάξιμον καὶ περὶ τοῦ ποίας δεῖ ἄγεσθαι γυναῖκας*, die allerdings nur auf I Kor 7 und Eph 5 eingeht.

2. Später wird daraus der Eheverzicht in der Brautnacht selbst: Act. Thom. 11ff. p. 115ff. Bonnet. Vgl. Pelka, Ehedenkmäler 45.

3. *και*, das in Cat. Oxon. fehlt, dient nur zur Verstärkung der Vergleichspartikel, s. 3 6. 12 : 2 14. 4 1. 6. 13. — *τα λοιπα εθνη* 252.

nischer Moralisten hat P. allerdings nicht berücksichtigt, brauchte das aber auch nicht angesichts der Erfolglosigkeit in den breiten Volksschichten. Man muß sich die damaligen Zustände in sittlicher Hinsicht, die augusteische Ehegesetzgebung mit ihren vergeblichen Strafandrohungen für Ehelosigkeit und Unfruchtbarkeit vor Augen halten, um diese Forderung des Apostels in ihrer praktischen Bedeutung recht zu würdigen; zugleich aber muß man neben der damals bei Juden wie Heiden allgemein vorherrschenden Schätzung der Ehe (lediglich als des Mittels zur Erzeugung legitimer Nachkommenschaft) des Apostels eigne I Kor 7 hervortretende Stimmung berücksichtigen, um die Größe der hiesigen Anweisung recht abzuschätzen: er fordert von den Christen Thessalonichs nicht nur Abkehr von der Unzucht und als Mittel dazu legitime Ehe, sondern Auffassung derselben unter den höchsten religiös-sittlichen Gesichtspunkten[1]. Es ist grade charakteristisch für P., daß er nicht nur heidnischer Unzucht christliche Keuschheit, sondern auch der heidnischen Ehe die rechte christliche Ehe gegenüberstellt und dabei auf den tiefsten religiösen Unterschied, die Kenntnis Gottes und seines heiligen Willens (vgl. v. 3), die den Heiden abgeht, zurückgreift. Diese Charakteristik des Heidentums *τὰ μὴ εἰδότα τὸν*[2] *θεὸν* (vgl. II 18. Gal 48; auch 413 und Eph 212) ist aus dem Judentum übernommen, s. Jer 1025 = Ps 79 (78)6. Hiob 1821, aber von P. gewiß anders gedacht: es handelt sich dabei nicht um das mangelnde Bewußtsein einer Rechenschaft im Endgericht (Chrysost.), sondern um die den Heiden fehlende Quelle sittlicher Erkenntnis, die der Jude im Gesetz seines Gottes hat (vgl. Röm 217f., auch Joh 749) und die der Christ in dem Bild seines Herrn und der Offenbarung des h. Geistes in seinem Innern besitzt (II Kor 318. I Kor 210ff.).

46 Asyndetisch, mit *τὸ μὴ* (s. ob. S. 162) fügt P. die 2. Spezialmahnung an, ein 2. Charakteristikum des damaligen Heidentums, an dem sich der *ἁγιασμός*, das Anderssein der Christen, zu bewähren hat: Unredlichkeit im Geschäftsverkehr. Hierfür ist *πρᾶγμα* (negotium) der technische Ausdruck, s. I Kor 61. Röm 162 (Art. generisch wie bei *πορνεία* v. 3, nicht rückweisend: *ἐν τούτῳ τῷ*, aber auch nicht *ἔν τῳ* = *ἔν τινι* zu schreiben, Polyk. Leyser, Koppe, Rittersh., vgl. quolibet Pelag. und arm; dieser enklitische Gebrauch ist im NT erloschen, W.-Schm. 6, 4 d, Blaß 13, 3), zumal in Verbindung mit *πλεονεκτεῖν*[3], das klass. transitiv und intransitiv, bei Paulus II Kor 211. 72. 1217f. (sonst nicht im NT) immer transitiv = übervorteilen steht, außer II Kor 211 stets von Geschäftssachen; vgl. *πλεονέκτης* neben *ἅρπαξ* und *κλέπτης* I Kor 510. 610; *πλεονεξία* 25, LXX = בצע. Die ganze Wendung erinnert sachlich an Lev 1913 (עשק *ἀδικεῖν* übervorteilen) und 2517 (הון *θλίβειν*)[4]. Als Subjekt wird man nicht aus v. 4 *ἕκαστον ὑμῶν*, sondern

---

1. Vgl. Holtzmann, NTl. Theologie II 162.
2. Der von K 30 ausgelassene Artikel ist hier notwendig. – Clem. Al., Tert. d e wenden es christlich: *τὸν κύριον*. – Zu *μὴ* bei dem part. s. zu 215.
3. Circumveniat vg d, + per cupiditatem ł avaritiam g; fraudet Theodor; für altlat. circumscribat will Hier. 3. Eph 417 avarus fraudet übersetzen.
4. Diese Deutung ist vertreten schon durch Origenes in Lev. hom. IV, Pelag., Ambst., Thomas Aq., Luther, Calvin, deW., P. Schmidt und die meisten neueren.

eher aus v. 3 *ὑμᾶς* einen jenem analogen Singular wie *τινὰ* (*ὑμῶν*) zu ergänzen haben (Lünem., Schmiedel)[1]. Die beiden Inf. *ὑπερβαίνειν* und *πλεονεκτεῖν* sind von P. offenbar eng verbunden gedacht, wie denn *τὸ μὴ* ebenso zu beiden gehört wie *ἐν τῷ πράγματι.* Darum wird *ὑπερβαίνειν* (supergredi latt., nur hier im NT) nicht absolut zu nehmen sein, wie die meisten Exegeten tun (das Maß überschreiten, zu weit greifen Luther, deW., übergreifen Weizs., ausschreiten P. Schmidt) unter Berufung auf Homer Il. *I* 501, Eurip. Alc. 1098 (1077), Plato rep. II 366 A *ὑπερβαίνειν καὶ ἁμαρτάνειν*; auch Hesych *ὑπέρβασις· ὕβρις, ἀδικία* und darauf daß als Objekt sonst meist ein sachliches wie *δίκην, νόμους, πρόσταγμα* Jer 5 22, *ὅριον* Job 24 3 (verbunden mit Beraubung des Armen!), *ζυγὸν μὴ ὑπερβ.* (pythagoreischer Spruch, den Porphyrius v. Pyth. 42 auf *μὴ πλεονεκτεῖν* deutet!)[2] erscheint; dann dürfte man aber auch nicht, wie die meisten dabei wollen, *ἐν τῷ πράγματι* mit zu *ὑπερβ.* ziehen! Tatsächlich gehört wie dieses so auch das Personalobj. zu beiden Infinitiven (Beza, Koppe, Pelt, Baumg.-Cr., Alford, Hfm., Riggenbach, Wohlenb.); vgl. außer II Sam 18 23 und Job 9 11, wo es עבר im Sinn von überholen und vorübergehen an wiedergibt, besonders Plutarch de amore prolis 4 (III 287 12 Bernard.), wo es von der Mutter heißt: *οὐχ ὑπερέβη τὸ νήπιον οὐδ' ἔφυγεν* (= mißachten, auch Demosth. adv. Aristocr. 77; Kypke observ. II 336). In dem Obj. *τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ* hebt P. das abschreckende eines solchen *ὑπερβ. κ. πλεονεκτ.* hervor: formell dem *τὸν πλησίον* (רע) Lev 19 13. 25 17 entsprechend, ist es weder im Sinne Jesu Luk 10 29 ff. auf alle Menschen auszudehnen (Schott, Koch, Bahnsen, Wohlenb.), noch will es im Sinne rabbinischer Ausdeutung des ATs die Pflicht auf den Volks- und Glaubensgenossen einschränken: P. betont nur das Nächstliegende, Redlichkeit zunächst einmal im Verkehr mit den Mitchristen, was sich dann von selbst auf den gesamten Geschäftsverkehr, auch mit Nichtchristen, ausdehnt (vgl. I Kor 6 8).

Es fragt sich noch, warum P. grade diese beiden Sünden, Unkeuschheit und Unredlichkeit warnend nennt; sie sind ihm doch offenbar nur die wichtigsten Beispiele neben vielen anderen, die er nicht erörtert (vgl. *τίνας* v. 2, *πάντων τούτων* v. 6b und dazu den Abschluß *τὰ ὅμοια τούτοις* und *τοιαῦτα* Gal 5 21. 23. Did. 3 1 ff. I Tim 1 10). Daß Timotheus Nachrichten über ein besonders zügelloses Leben in Thess. mitgebracht habe (Theodor), wird man bei dem Lob 1 3. 3 6 nicht annehmen können, wohl aber, daß nach seiner Aussage die sittlichen Anschauungen noch vielfach unreif, die Abkehr von den früheren

---

Bei der andern Deutung auf Ehebruch als 2. Art der *πορνεία*, wie sie außer Chrys., Theodor, Theodoret, Hieron., Erasmus u. v. a., von neueren Spitta, Schmiedel(?) vertreten, ergänzt man zu *ὑπερβαίνειν ὅρους*: concessos fines praetergrediens nuptiarum Hieron. (vgl. ad Eph III 382 a) und versteht unter *πρᾶγμα* entweder die berührte Angelegenheit, vgl. II Kor 7 11 (Flatt, Rittersh.) oder *εὐφήμως* Damasc. (pudicissime Theodor) gradezu den Ehebruch (vgl. Wettst. z. St.); dabei wird aber auch *πλεονεκτεῖν* übertragen, was dem ganzen Bild einen Geschäftscharakter gibt, den Paulus sicher damit nicht verband.

1. ut ne quis d g vg-codd, et ne quis vg-clem, ut non Theodor.

2. Vgl. Athenaeus X 77 *πᾶσαν πλεονεξίαν φεύγειν.* Sonst meist = *μὴ παρέρχεσθαι δικαιοσύνην* Clem. Al. strom. V 5, 30 1, Hier. c. Ruf. III 39 = *δικαιοπραγεῖν* Jamblich protr. 21 13, v. Pyth. 30 186; Diog. Laërt. VIII 18. Plutarch, de lib. educ. 17.

Gewohnheiten nicht entschieden genug war, wenigstens der religiös-kultischen (1_9) nicht die sittliche entsprach. Das ist nur natürlich und zumal bei der großen volksreichen Handelsstadt halb griechischen, halb orientalischen Gepräges waren *πορνεία* und *πλεονεξία* die nächstliegenden, am dringlichsten zu bekämpfenden Sünden. Es liegt hier nichts individuelles vor: erst in v. $_{9-12}$ kommen Besonderheiten des thessal. Christentums zur Sprache. P. geht hier in den gewohnten Gleisen seiner katechetischen Praxis, doch wie immer mit eigenartiger selbständiger Ausführung. Ob die dieser Stelle eigene positive Mahnung, zur Vermeidung von *πορνεία* eine Ehe einzugehen, und dies in echt christlichem Geiste, durch irgend welche von Timotheus berichtete spezielle Vorfälle in der Gemeinde veranlaßt war, können wir nicht wissen. Vielleicht ist P. auch durch Eindrücke aus seiner korinthischen Umgebung mitbestimmt[1]. Jedenfalls wäre der von der Tübinger Kritik (Schrader) hervorgehobene Widerspruch zwischen Lob und Tadel für einen Fälscher nicht minder bedenklich als für P. selbst.

4$_6$^{b}–$_8$ **Abschließende Motivierung.** Paulus nimmt solche Paränese sehr ernst und sucht sie den Gemeinden dadurch eindrücklich zu machen, daß er die höchsten religiösen Motive geltend macht: Gottes Gericht und Gottes bereits erwiesene Gnade. Zunächst lenkt er den Blick auf das Gericht, wie es im ATlichen Gesetz oft geschieht z. B. Lev 19_{14}ff. 25_{17}ff.; der Appell an die Furcht ist das menschlich nächstliegende und von Jesus so wenig verschmäht (Mt 10_{28}. 18_{35}. Mk 9_{42}ff.) wie von Paulus (Phl 2_{12} vgl. Kol 3_6. Eph 5_6). Mit dem begründenden *διότι*[2] (s. zu 2_{18}) führt P. hier eine Anspielung auf ein Schriftwort Ps 94 [93]$_1$ ein: אֵל נְקָמוֹת יהוה *θεὸς ἐκδικήσεων κύριος* LXX; dabei verwendet er, wie öfters in freier Wiedergabe der Schriftworte spätjüdische Bildungen, die der LXX noch fehlen, z. B. *προσωποληψία* Röm 2_{11}, *ἐξολοθρευτής* I Kor 10_{10}, so hier *ἔκδικος* (vgl. *ἐκδικητής* Ps 8_3), in klass. Gräzität = außerhalb des Gesetzes, des Rechtes stehend, im Spätgriech. (Batrachom. 97 *ἔχει θεὸς ἔκδικον ὄμμα*, Plutarch, Herodian, Sap 12_{12}. JSir 30_6. IV Mak 15_{26} Symm. Ps. 99 [98]$_8$ = נֹקֵם *ἐκδικῶν* LXX) Gericht, Strafe hervorbringend, ausübend: so Paulus Röm 13_4, vindex latt. Das Wort läßt offen, ob an sofortige Vergeltung in Form von Krankheiten und Todesfällen (vgl. I Kor 11_{30}) oder an das Endgericht zu denken sei. In beidem kann Christus handelnd gedacht sein (vgl. I Kor 11_{32}. I Th 1_{10}. 2_{16}). Denn unter *κύριος*[3] hat P. trotz der ATlichen Grundlage offenbar nicht Gott verstanden (Schmiedel), von dem er v. $_7$f. ausdrücklich als *ὁ θεός* redet (v. $_7$ ist nicht direkte Begründung von v. $_6$, s. u.), sondern Christus; P. unterscheidet *θεός* und *κύριος* streng (geg. Hfm., Wohlenb.; s. zu 1_1) und verändert eben darum die Worte aus Ps 94_2. Die gleiche Unsicherheit besteht oft bei ATlichen Worten, z. B. Röm 12_{19}. Mit dem neutralen *περὶ πάντων τούτων*, das sich an das prädikative *ἔκδικος* anlehnt, faßt P. absichtlich allgemein und weit *πορνεία* und *πλεονεξία* in all ihren

---

1. So Haupt, J. Weiß RE³ VII 167. 2. *διο* Chrys. im Komm., aber *διοτι* die Cat.
3. *ο κυριος* verbessert ς mit den Antiochenern KL ℵᶜDᵇ·ᶜ u. v. a.; GF 115 Cypr. lesen *ο θεος*.

Erscheinungsformen, und was sonst noch dem *ἁγιασμός* als Gotteswille entgegensteht, zusammen.

Diese Motivierung ist den Lesern so wenig etwas neues wie die Mahnungen (vgl. v. 2); das hebt der nur zu *διότι* . ., nicht etwa zu den vorangehenden Infinitiven gehörige Zusatz *καθὼς* . . . hervor: Paulus hat schon bei Gründung der Gemeinde das göttliche Strafgericht vorhergesagt und damit nachdrücklich beschwörend auf die Erfüllung jener Forderungen gedrungen. *καὶ* . . *καὶ* . . ist hier so wenig wie in 3 4 korrespondierend (wie in 2 15. 13 u. ö.), sondern *καθὼς καὶ*[1] gehört zusammen (s. zu 2 14. 4 1. 5), das zweite *καὶ* verbindet die beiden Verben; zur Zwischenstellung von *ὑμῖν* vgl. 1 1 u. S. 111. Bei *προείπαμεν*[2] weist nur das Präteritum auf „früher" hin, nicht *προ*-; dies deutet vielmehr nach II Kor 13 2. Gal 5 21, wo *προείρηκα* (*προεῖπον*) mit *προλέγω* verbunden wird, auf die Zukunft, das angedrohte Gericht, voraus, vgl. 3 4; *διεμαρτυράμεθα*[3] (sonst nicht bei Paulus; nur I Tim 5 21. II 2 14. 4 1. Hbr 2 6. Lk 16 28 und Apg) malt nicht nur die feierliche Art des *προλέγειν* (P. Schmidt), enthält auch nicht nur eine Steigerung desselben (Lünem.), sondern weist auf die darin liegende dringende Mahnung, vgl. 2 12.

4 7 Als 2. verstärkendes Motiv stellt P. neben den warnenden Hinweis auf die Vergeltung die Erinnerung an die göttliche Berufung (vgl. I Kor 6 9. Gal 5 21. Eph 5 5)[4]: gilt das Gericht allen Menschen (Gott straft auch die Nichtchristen, Chrysost.), so verpflichtet das Berufensein speziell die Christen (*ἡμᾶς* P. und die Leser zusammenfassend, hier natürlicher als *ὑμᾶς*[5]), zumal die Berufung, diese stets von Gott ausgehende, in der wirksamen Darbietung der apostolischen Predigt sich vollziehende Heilsdarreichung (s. zu 1 4), deren Ziel Teilnahme am Reiche Gottes und seiner Herrlichkeit ist (2 12. II 2 14), einen ganz bestimmten sittlichen Charakter trägt. Ein Ton in dem Satz liegt auf *ὁ θεός*, wie v. 8 zeigt, aber der Hauptton liegt doch auf *οὐκ* . . *ἐπὶ*[6] *ἀκαθαρσίᾳ, ἀλλ'*[7] *ἐν ἁγιασμῷ*, der ethischen Bestimmtheit der Berufung. Die Exegese hat sich bei diesen Worten durch ein doppeltes irre leiten lassen: sie beachtete nicht genug die Wahl der Präpositionen und verkannte die geschichtlichen Beziehungen der Substantiva. Fast allgemein fand sie hier Ziel, Zweck oder gar Resultat der Berufung genannt und übersetzte (den Präpositionswechsel wohl gar als Stilnachlässigkeit notierend, Bornem.) sowohl *ἐπί* als *ἐν* mit „zu" (in inmunditiam . . . in sanctificationem latt.): daß

1. *και* nach *καθως* fehlt in vg-clem.

2. Die Form *προειπαμεν* (2. Aor. m. Endung des 1.) schon klass., ist bei Paulus überwiegend bezeugt; s. W.-Schm. 13, 13; Blaß 21, 1 — *προειπομεν* hier nur AKL min. Väter. praediximus latt., besser „vorausgesagt" als „zuvorgesagt" Luther oder gar „schon verkündet" Weizs.

3. Dies ist der regelmäßige Aorist; *διεμαρτυρόμεθα* (nur D^c^EK min.) wäre Imperf., s. Kühner-Blaß § 343 (I² 2, 481).

4. Nur gezwungen läßt sich v. 7 *γάρ* als Begründung für v. 6ᵇ fassen: Gott ist *ἔκδικος*, denn . . . Lünem., Gottes Gericht ist gerecht, denn . . . Theodoret. Noch gezwungener ist Hofmanns Verbindung mit *προείπαμεν* unter Berufung auf *ἡμᾶς*, das doch mit dem Wir in *προείπαμεν* sich gar nicht deckt.

5. So 17 38 39 52 72 120 peš vg-codd.

6. *επ'* 37, *εν* L*, in immunditia die meisten latt.

7. Tisch. mit BD^c^E *αλλα*, s. 3. 1 8.

ἐπί c. dat. st. c. acc. dies heißen könne, beweist auch Gal 5 13 (deW., Bornem.) nicht, ebenso wenig wie I Kor 7 15, daß ἐν das Resultat st. des Zieles nenne (Lünem.), oder = εἰς τὸ εἶναι ἐν stehe (Schmiedel, Bornem.). Dabei sah man in ἀκαθαρσία nur den Gegensatz zu ἁγιασμός als Ausdruck der christlichen Heiligung. Nun ist aber ἀκαθαρσία speziell Bezeichnung des vorchristlichen Zustandes, vgl. Röm 6 19; es ist das ganze heidnische Wesen mit seiner Unsittlichkeit, aufgefaßt als Verunreinigung, Entweihung der menschlichen Natur. Zur Beschränkung auf das geschlechtliche Gebiet (so noch Bahnsen) geben II Kor 12 21. Gal 5 19. Röm 1 24. Kol 3 5 für u. St. kein Recht, da durch 2 3 die weitere Bedeutung (vgl. Mt 23 27) auch für Paulus gesichert ist; wie ἀκαθ. Eph 4 19. 5 3 zwischen πορνεία und πλεονεξία steht, so wird es hier beides umfassen: ἀκαθαρσία in Wandel und Handel war ihr vorchristlicher Zustand (Ephr.); ἐπὶ bezeichnet diesen als Grund oder Bedingung und οὐ verneint dies als für das ἐκάλεσεν Gottes in Betracht kommend, d. h. sie waren zwar bei der Berufung ἐν ἀκαθ. unrein, aber nicht auf Grund davon hat Gott sie berufen, so daß ihre ἀκαθαρσία dadurch gutgeheißen wäre und nach der Regel I Kor 7 20 fortbestehen sollte; sondern ἐν ἁγιασμῷ: dies bezeichnet hier nicht wie v. 3 und 4 aktivisch die Selbstheiligung des Menschen (so die meisten), sondern in Verbindung mit ἐκάλεσεν muß es, wie Hfm., dem P. Schmidt, Wohlenb. u. a. folgen, richtig erkannt hat, einen Akt Gottes, also für den Menschen ein Passivum bedeuten; vgl. I Kor 1 30. 6 11. Bei der Berufung hat Gott die Christen (durch Einfügung in Christus selbst, unio mystica) geheiligt, sie dem früheren heidnischen Wesen entnommen. ἐν bezeichnet also ganz zutreffend die Modalität (B.-Cr., Rigg., Wohlenb.): in Form von, mit, unter; weniger gut „durch" (P. Schmidt), was wohl auf Gal 1 6, aber nicht hier paßt; die Berufung besteht allerdings nicht in Darbietung des ἁγ. (Hfm.), aber sie ist damit verbunden. So gewinnt nicht nur der Präp.-Wechsel tiefe Bedeutung, es ist zugleich ein Hauptproblem des Christentums berührt, das mit seiner Predigt nicht die Besten (wie es im Hebr.-Evg. bei Eusebius, Theophanie IV 12 p. 183 Greßmann fälschlich heißt) rief, sondern die Sünder und doch eine Gemeinde der Heiligen bilden wollte. Das Mittelglied ist nach Paulus der ἁγιασμός als ein Akt Gottes, der sich aber selbstverständlich umsetzt in die Forderung ἀξίως τοῦ καλοῦντος zu wandeln. Daß Heiligkeit und Reinheit des künftigen Zustandes im Herrlichkeitsreiche schon hier nachgeahmt werden müsse (Theodor), liegt dem paulinischen Gedanken fern.

4 8 Aus dem betonten „Gott hat berufen", dem übrigens der entscheidende Ton auf Gott in der ganzen Ausführung 4 3 — 7 entspricht, zieht P. nun die Konsequenz ganz entsprechend 2 13: Gottes-, nicht blos Menschenverachtung wäre die Hintansetzung dieser Forderungen. Dann aber benutzt er das betonte Gott, um in Form eines angehängten Attributs noch ein weiteres Motiv geltend zu machen: die Dankbarkeit für das empfangene Heilsgut des h. Geistes. τοιγαροῦν, im NT nur noch Hbr 12 1, ist folgernd itaque (Blaß 78, 5; Hartung, Partikellehre II 354), weder begründend „denn ja doch gewiß" (Zimmer nach Krüger, Gr. Sprachlehre 69, 61 2) noch adversativ atqui. ἀθετεῖν (spernere latt.) sowohl mit persönlichem (Mk 6 26.

Lk 10 16. Joh 12 48) wie mit sachlichem Objekt verbunden (*σύνεσιν* I Kor 1 19 [st. *κρύψω* Jes 29 14], *χάριν* Gal 2 21, *διαθήκην* Gal 3 15, *ἐντολήν* Mk 7 9) ist synonym zu *καταφρονεῖν* verachten (vgl. Jud 8 m. II Pt 2 10), bringt aber mehr tätliches Außerachtsetzen, Mißachten im Leben durch Übertretung des Gebots zum Ausdruck. Das erste absichtlich objektlose *ὁ ἀθετῶν*[1] ist doch nicht rein substantivisch „der Verächter" gedacht (deW., Lünem., Bornem.); es verlangt ein Objekt, aber noch nicht das persönliche, das dann in *ἄνθρωπον* kommt und hier etwa *ἐμὲ τὸν παρακαλοῦντα* (Oecum.) zu umschreiben wäre, sondern ein sachliches qui haec spernit g[2] vg, obige Mahnungen (Beza, Hfm., P. Schmidt, Schmiedel); nicht: die Berufung zur Heiligung (Pelt); erst recht ist in *ἀθετεῖν* nicht speziell an den Ehebruch zu denken, so daß *ἄνθρωπος* das vergewaltigte Weib (sei es Königin, sei es verheiratete Sklavin, wie Chrysost. erklärt) oder aber den übervorteilten Bruder (Oecum., Pelt) oder beide zusammen meinte. Bei dem Gegensatz *οὐκ ἄνθρωπον ἀλλὰ τὸν θεόν*[3] der nicht zu einem „nicht blos" abzuschwächen ist, hat P. denselben Gegensatz vor Augen wie 2 13. Der *ἄνθρωπος* ist nicht etwa der *ἀθετῶν* selbst, der dadurch die Heiligung aufhebe und sich, bezw. Gott schände (Bahnsen), sondern es ist der Apostel, das Subj. von 4 2, wie denn *τὸν θεόν* das betonte *τοῦ θεοῦ* 4 3 wieder aufnimmt (vgl. die unpersönliche Art von sich zu sprechen II Kor 12 2); *ἄνθρωπον* ist mehr als *ἄνθρ.' τινα* und *τὸν θεόν* kann zwar wegen des folg. Attributs stehen, ist dadurch aber nicht gefordert, s. 2 4. Der Gedanke entspricht I Sam 8 7: das *ἐξουθενεῖν* richtet sich nicht gegen den Propheten, sondern gegen Gott selbst; vgl. auch Jes 7 13; die Form erinnert lebhaft an das Herrnwort, das in so verschiedener Fassung Mt 10 40. Lk 10 16; Mk 9 37 (Mt 18 5). Lk 9 48; Joh 12 44. 13 20 erscheint; an Mk erinnert *οὐκ . . ἀλλά*, an Lk 10 16 *ἀθετεῖν*. Möglich ist, daß P. ein derartiges Herrnwort vorschwebte (keinesfalls in schriftlichem Evangelium vorlag, Resch), aber ebenso daß beide durch die ATlichen Vorbilder bestimmt sind.

In seiner Art, den Gedanken durch lose Anreihung fortzuspinnen, hängt P. an *τὸν θεόν* eine Charakteristik, die nicht nur die Schwere des *ἀθετεῖν* Gottes darstellen soll (Bahnsen), sondern ein weiteres Motiv für die Mahnungen 4 3—6 beibringt: Gott hat einen Anspruch auf Erfüllung seines Willens, nicht nur durch die Berufung, sondern auch durch die Geistesmitteilung: also Dankbarkeit für eine Gnadenerweisung (vgl. I Kor 6 19f. Röm 8 12ff. Gal 5 25). Nur diese Zufügung hebt das ausreichend bezeugte *τὸν καί*[4] hervor, nicht eine Steigerung (von der Heiligungsforderung zur Verwirklichung durch Geistesbesitz, Lünem.), auch nicht die Korrespondenz (zwischen der einmal bei der Berufung erfolgten Heiligung und fortwährender heiligender Wirkung des Geistes, Wohlenb.) oder einen Appell (an das eigne Bewußtsein der Leser um

---

1. Zu dem Artikel bei dem Part. s. Blaß 47, 3; 73, 3. qui spernit m.

2. Dem entspricht in G griechisch *ο. α. εθετων* (so!, über *ε* noch ein *α*)!

3. Die Auslassung von *τόν* vor *θεόν* in D*FG ist nach 2 4 vielleicht nicht unberechtigt (dafür Blaß); bei dem Charakter der Zeugen aber besteht der Verdacht einer Beeinflussung durch das artikellose Latein.

4. *καί* fehlt in BAD^bcE . . m . . ς WH, vielleicht durch Schreibversehen vor *ΔΙΔοντα* B. Weiß, Textkritik 112; die meisten neueren nehmen es auf. qui etiam Pelag.

den Geistesbesitz, Bornem.). Daß nicht nur auf schnöden Undank und innern Widerspruch, sondern auch auf den Trost der täglich zu erfahrenden Kraft des h. Geistes hingewiesen sei (Bornem.), sind schöne Predigtgedanken, aber außer dem Zusammenhang. Die Anspielung an ATliche Stellen wie Ez 36 27. 37 14, wo *δώσω πνεῦμά μου εἰς ὑμᾶς* (*ἐν ὑμῖν*) verheißen wird, ist wohl unbeabsichtigter Ausfluß der Bibelgetränkten Erbauungssprache des Apostels; sie weist aber auf die enge Verbindung des Geistesbesitzes mit dem Gedanken der für die Christen bereits verwirklichten messianischen Zeit; sie erklärt zugleich das auffällige *εἰς ὑμᾶς*[1] st. *ὑμῖν* (בְּקִרְבְּכֶם und בָּכֶם), das allerdings räumlich zu verstehen ist im Sinne der Bilder des in ein Gefäß gießens Jo 3 1 = Apg 2 17; Röm 5 5 (ohne daß dies mit *σκεῦος* v. 4 zusammenzustellen wäre, Bahnsen), oder in einem Tempel wohnens I Kor 6 19. Röm 8 9. Eine Anspielung an das Herrengebet, die Chase, the Lords prayer in the early church 36 ff. hier findet, wäre zweifelhaft, selbst wenn die Bitte um den h. Geist dort besser bezeugt wäre, als Harnack, Spitta u. a. annehmen. Das a. u. St. textkritisch gesicherte part. praes. *διδόντα*[2] im Unterschied von dem aor. *δόντα* II Kor 1 22. 5 5. Gal 4 6. Röm 5 5, das die Geistesmitteilung als einmal, bei der Bekehrung, bezw. Taufe, geschehen darstellt, hat die neueren Exegeten veranlaßt, an fortdauernde Geistesmitteilung während des Christenstandes zu denken; aber es ist zeitlos und charakterisiert Gott als den, dem das Geben eigen ist, vgl. *ὁ καλῶν* 2 12; *δόντα* würde im Zusammenhang einen Nachdruck darauf legen, daß Gott es schon getan, also einen Anspruch erworben hat, *διδόντα* zeigt, daß ihm dieser Anspruch nach der Art seines Tuns zukommt. Der Geist kommt hier natürlich nicht als der die künftige Verklärung wirkende I Kor 15 44 (Theodor) in Betracht, aber auch nicht als der die Gnadengaben schaffende 5 19 (Schmiedel wegen des part. praes.); dies ist eine 2. Eigenschaft des Geistes, die hier außer Betracht bleibt — speziell ist nicht davon die Rede, daß dieser Geist durch Prophetenmund in Thess. selbst die von dem Apostel aufgestellten Forderungen bekräftige deW., Koch — er ist hier wie schon in Ez 36 27, Ps. Sal. 17 37 die Kraft neuen sittlichen Lebens, das Vermögen der Selbstheiligung (Hfm.), daher hier im Hinblick auf *ἁγιασμός* v. 3. 7 nachträglich als *τὸ ἅγιον*[3] charakterisiert. Daß dieser heilige Gottesgeist den Christen innewohnt, ist ein starkes Motiv zum Ablegen aller heidnischen Unreinheit (vgl. I Kor 6 19).

---

1. *εἰς ἡμᾶς* A und viele jüngere gr. und lat. Zeugen (m vg), ist nach v. 7 konformiert, verkennt aber außer der ATl. Anspielung, daß in v. 8 ein Gegensatz zwischen Paulus und den Lesern eingetreten ist. Nach v. 7 wird es urspr. = uns Christen gedacht sein, nicht = uns Apostel, wie Pelagius erklärt: Hintansetzung der Apostel richtet sich gegen Gott selbst, von dem jene inspiriert sind. in vos l in vobis g.

2. *διδόντα* alle Neueren mit ℵ*B DEFG al. Orig., Athan., Did. Die Mehrzahl hat freilich *δόντα* (qui dedit latt.); dies, von Lünem. noch verteidigt, ist aber ersichtlich erleichternde Konformation nach den anderen Stellen, hier obendrein durch *ἐκάλεσεν* v. 7 nahe gelegt.

3. Die Umstellungen *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ* Chrys. ed. und *αὐτοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* A sind scheinbare Vereinfachungen.

Exkurs: Zur Paränese des Paulus.

Bei seiner Art sittlicher Unterweisung ist Paulus formal wie inhaltlich durch die jüdisch-rabbinische Methode bestimmt, wie wir sie aus Prv., JSir., Didache, Sibyllinen, Ps.-Phokylides u. a., aber auch aus der Bergpredigt kennen. Das zeigt sich noch deutlicher als a. u. St. in den ausgeführteren Paränesen Röm 12—15 und Kol 3. 4.

Formal fällt dabei die lose Aneinanderreihung und der Wechsel der Form auf (imper., inf., part., bei negativer Form gelegentlich das ganz ungriechische *οὐ* m. ind. fut.), den wir übrigens z. B. in der Kommandosprache genau so haben: stillgestanden, rührt euch, wegtreten; letzterer tritt hier nicht so zu tage, weil P. in 4 1—12 und 5 12f. die indirekte Form mit *παρακαλοῦμεν* c. inf. wählt; es ist aber bezeichnend, daß er in 5 14 *παρακ.* einfach mit Imper. verbindet, um dann mit lauter Imper. fortzufahren. Meist stellt P. die einzelnen Mahnungen bez. Forderungen einfach autoritativ hin (so hier c. 5 12ff.); nur selten gibt er eine Motivierung dazu, wie 4 6—8. Diese ist dann fast immer rein religiös, d. h. mit den höchsten Erfahrungen und Erwartungen des christlichen Glaubens in Verbindung stehend, sehr selten durch Erwägungen des sittlich-schicklichen I Kor 11 5f. oder gar des nützlichen Röm 13 3 bestimmt.

Inhaltlich ist es ebenso lose Aneinanderreihung, die zuweilen jede Sachordnung vermissen läßt; daher die verschiedene Anordnung der gleichen Gebote in Did 1—5 und Barn. 18—21, die Schwierigkeit, eine logische Verknüpfung, einen klaren Fortschritt in den paulinischen Reihen nachzuweisen (s. außer 4 3—12. 5 12—22. Gal 6 1—10. Röm 12—15). Meist treten die Warnungen vor Unzucht und Unredlichkeit stark hervor; so auch hier (4 3ff.); sodann positiv das Liebesgebot mit seinen Begleitern: Feindesliebe und Verzicht auf Vergeltung (hier verteilt auf 4 9f. und 5 15). Eine weitere Kategorie bilden die Vorschriften über die Ordnungen des Gemeinde- und des Familienlebens (5 12ff.; letzteres, z. B. Kol 3 18ff., fehlt hier). Endlich spielt fast immer das gemeinsame und das persönliche Gebetsleben, überhaupt die Regelung der Frömmigkeit eine Rolle (5 16ff. vgl. Kol 3 16ff.).

Die Paränese zeigt, welch schwierige Aufgabe sittlicher Erziehung Paulus zu erfüllen hatte. Sie zeigt zugleich, daß er ständig mit der Möglichkeit rechnete, daß Glieder seiner Gemeinden den elementarsten Forderungen christlicher Sittlichkeit nicht entsprachen, d. h. sündigten. So gewiß es richtig ist, was neuerdings von mehreren Seiten stark betont worden ist, daß dem Apostel Paulus die Armsünderstimmung ganz fremd ist, bezw. daß sie hinter ihm liegt (Röm 7 25a), daß er sich selbst in seinem Berufswirken als untadelig beurteilt (2 10), so falsch ist es, ihm die Meinung zuzuschreiben, der Christ sündige nicht, könne nicht sündigen. Gewiß geht die Paränese mehr darauf aus, die christlich-sittliche Erkenntnis zu heben als den sündigen Willen zu brechen: der Christ soll wissen, daß Unzucht und Unredlichkeit sich mit seinem Christenstand nicht verträgt; dann wird er sie auch nicht üben! Aber die Drohung mit der göttlichen Vergeltung (4 6) läßt doch erkennen, daß Paulus weiß: es bedarf kräftigerer Motive. Und dies einfach als Reminiscenz aus der Missionsrede an Nichtchristen beiseite zu schieben, was durch den Hinweis auf frühere Äußerungen nahegelegt wird, geht doch nicht an. Das *τὸν θεὸν ἀθετεῖν* 4 8 weist auf bewußte Nichtachtung des bekannten Gotteswillens, also Sünde im vollen Sinne des Wortes. Daß Paulus in scheinbar optimistischem Idealismus mehr das Gute hervorkehrt und dieses fortzuführen und zu steigern sucht (4 9ff.), ist, soweit es nicht in den wirklichen Zuständen der Gemeinde seine zureichende Erklärung findet, als Ausfluß pädagogischer Weisheit zu betrachten.

A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung[3] II 365 ff.; H. Scholz, Zur Lehre vom armen Sünder, ZThK 1896, 463 ff.; P. Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus 1897; C. Clemen, Lehre von der Sünde I, 1897, 110 ff.; A. Titius, Lehre von der Seligkeit II, 1900, 79 f.; A. Juncker, Die Ethik des Apostels Paulus I 1904, 205 ff.; H. Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum 1908, 98 ff.; — meine Urchristlichen Gemeinden 11 ff. 277 ff.

4 9–12 Anhangsweise zwei positive Ermahnungen: von Bruderliebe und ruhigem Fleiß. Galten die Vv. 3–8 zunächst der mehr negativen Forderung des Anderswerdens, Abtuns heidnischer Unreinheit, so fügt Paulus dem alsbald — in loser Form — Anweisungen zur positiven Ausgestaltung des Christenlebens bei, u. zw. zweierlei: die erste, Bruderliebe, v. 9. 10 nimmt, worauf Bornem. mit Recht aufmerksam macht, nur den Gebetswunsch 3 12 in anderer Form wieder auf; Paulus betont auch, daß es hier in Thess. keiner besonderen Unterweisung bedarf; die zweite stellt ein Ideal christlichen Verhaltens auf offenbar im Gegensatz zu dem, was vielen der Leser als solches vorschwebte. Paulus deutet nicht an, daß er hierbei verschiedene Teile der Gemeinde im Auge hat: (*τοὺς μὲν . . τοὺς δὲ* Thdrt., illos . . ceteros Theod.). So gewiß er jedesmal an einzelne denkt, richtet er die Mahnungen doch an alle. Damit fällt von vornherein der seit Theod., Thdrt. bis auf P. Schmidt, Wohlenb., Spitta, Offenb. d. Joh. 497 ff. von den meisten bevorzugte Versuch, den Zusammenhang zwischen beiden Mahnungen so herzustellen: der *φιλαδελφία*, die immer alle unterstützt, trete gegenüber das unordentliche Leben, das sich von andern unterstützen läßt; jene mahne Paulus zu zunehmender *φιλ.*, diese warne er, die Liebe der andern zu mißbrauchen. Letzteres ist durch den Schluß von v. 12 nahe gelegt; aber es ist unberechtigt, hier nur an die *φιλαδ.* übenden Christen zu denken (s. u.). Hfm. meint umgekehrt: in der 2. Mahnung liege die Warnung, sich nicht der Mittel zur Fortsetzung der bisherigen Liebestätigkeit zu berauben — dabei wäre, wie Wohlenb. richtig einwendet, st. v. 11 eher eine Wendung wie Eph 4 28 zu erwarten. Beide Erklärungen fassen obendrein *φιλαδελφία* viel zu einseitig im Sinne materieller Unterstützung. Olsh. findet einen Gedankenfortschritt von der Bruderliebe zu der Liebe zu den Nichtchristen, die vermeidet, diesen Anstoß zu geben — aber das, wovon v. 11 redet, läßt sich wohl unter den Begriff der Lebensklugheit und Besonnenheit, nicht unter den allgemeiner Menschenliebe bringen. Bornem. stellt den Zusammenhang durch allerlei Erwägungen über die Art christlicher Liebe her. Es fragt sich, ob Paulus überhaupt eine derartige Gedankenverbindung im Sinne gehabt hat; er geht grade in den ethisch-paränetischen Partien seiner Briefe oft sprunghaft vor (s. den vorigen Exkurs); man wird sich begnügen müssen, von zweierlei Mahnungen hier zu reden; nur willkürlich stellt Bahnsen eine Rückbeziehung von v. 11 f. auf v. 6 her.

4 9 Mit lose anknüpfendem *δέ* geht P. zu einem neuen Gegenstand über, den er thematisch mit *περὶ τῆς φιλαδελφίας* einführt; ein Gegensatz zwischen den vorher besprochenen Sünden und diesem Thema, das eigentlich keine Besprechung fordert, ist in *δέ* nicht angedeutet. *φιλαδελφία*, bei Griechen und Juden zunächst im eigentlichen Sinn der Geschwisterliebe, auch IV Mak 13 23 u. ö., bezeichnet bei den Christen die brüderliche Liebe der Gemeindeglieder unter einander, vgl. Röm 12 10. Hbr 13 1. I Pt 1 22. II Pt 1 7; dieser erweiterte (nicht enge, Wernle[2] 146) Gebrauch, der unter Bruder den Volks- bez. Glaubensgenossen versteht, geht vielleicht auf jüdisches zurück, s. II Mak 15 14, wo Jeremias als *ὁ φιλάδελφος ὁ πολλὰ προσευχόμενος*

περὶ τοῦ λαοῦ bezeichnet wird. Paulus denkt a. u. St. gewiß nicht nur an Freigebigkeit (Theodoret), Wohltätigkeit (deW.), Bewährung der Gesinnung in Mildtätigkeit (Lünem.), sondern allgemein an das *ἀλλήλους ἀγαπᾶν* v. 9b (P. Schmidt), dies freilich nicht nur als Gesinnung, sondern zugleich in praktischer Ausübung gedacht (vgl. *ποιεῖν* v. 11); eine Illustration bietet 5 14f. Statt einer Mahnung gibt P. die Versicherung, daß es einer solchen nicht bedarf; der auffällige Ausdruck *οὐ χρείαν ἔχετε* (vgl. 1 9) *γράφειν ὑμῖν* hat zu Korrekturen geführt[1], rechtfertigt sich aber grammatisch durch das häufige Vorkommen des Infin. activi statt passivi vgl. Kühner-Gerth 473, 6 c 13, Winer[7] 318, Buttmann 223. Dabei ist allerdings (Lünem.) das Verb. meist ganz allgemein, abstrakt gemeint (Pelt, Schott, deW., Hfm.), während hier die Ergänzung eines Subjekts erfordert ist, u. zw. nicht *τινά* (P. Schmidt; Hbr 5 12 *τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινα* ist eine andere Konstruktion), noch auch *ἐμέ*, sondern *ἡμᾶς*. Das neben *ἔχετε* an sich überflüssige *ὑμῖν* betont, daß es grade bei dieser Gemeinde nicht nötig ist. Die Begründung gibt v. 9b: sie haben keine Belehrung durch den Apostel nötig, denn sie selbst wissen es, durch Gott belehrt. *αὐτοὶ γὰρ ὑμεῖς*[2] st. *ὑμεῖς γὰρ* (vgl. 3 11. II Kor 10 1) hebt nur das *ὑμεῖς* in verschwiegenem Gegensatz zu dem bei *γράφειν* zu ergänzenden *ἡμᾶς* hervor (nicht = sponte Schott). Statt *οἴδατε ἀγαπᾶν* sagt P. *θεοδίδακτοί ἐστε εἰς τὸ ἀγ.*, das Wissen auf seine Quellen zurückführend, ohne daß *αὐτοὶ θεοδίδακτοί ἐστε* irgendwie als Gegensatz einen Anspruch des Paulus erkennen ließe, als *θεοδίδακτος* zu ihnen geredet zu haben (von Bahnsen selbst verworfener Vorschlag). *θεοδίδακτος*[3] Hapaxlegomenon, nur noch Barn. 21 6 u. b. Spät., die von unserer Stelle abhängen, ist eine regelmäßige Bildung für *διδακτός* = *δεδιδαγμένος ὑπὸ θεοῦ* (so Jes 54 13 *διδακτοὶ θεοῦ*, Joh 6 45; Ps Sal 17 32 [35] *διδακτὸς ὑπὸ θεοῦ*); ein charakteristisches Beispiel für die fortschreitende Sprachbildung (s. die vielen Adjektiva mit *θεο-* bei Ignatius); darum ist es noch nicht unpaulinisch (Schrader); vgl. Nägeli 64. Das Autodidaktos-sein auf die Götter zurückzuführen, ist ein antiker Gedanke Homer Od. *χ* 347, dazu Aristides de rhet. I 40 f. (II 29 Dindorf); Philo

---

1. *ἔχετε γράφειν* ς Tisch., WH, Nestle m. ℵ*A DcKL, den meisten Min. syr boh aeth Thdrt., Dam. – *ἔχετε γράφεσθαι* korr. nach 5 1 die Euthaliusgruppe H 43 67* 73 80 272; Cat. ox. *τοῦ γρ.* (vgl. Hbr 5 12). *ἔχομεν γράφειν* korr. nach 1 8 die abendl. Zeugen D* GF ℵc 6 31 47 67** 87 115 271 Thdor., Chrys., Thphyl., Hier., Ambst. – dafür Bleek, Olsh., Lachm., Tisch.[1], P. Schmidt u. a. Sowohl diese Zeugenverteilung als die inneren Gründe sprechen für die 1. LA, aus der die beiden anderen sich am leichtesten erklären. Von der abendl. abgeleitet ist dann noch die von B. Weiß befürwortete des cod B *εἴχομεν γράφειν* (habuimus latt.), die einen guten Sinn gäbe, wenn P. schon früher einmal nach Thess. geschrieben hätte und nun rechtfertigte, daß er in jenem Brief die *φιλαδελφία* nicht erwähnt habe – unser Brief ist aber der erste (s. Einl. S. 17 ff.); daher bezieht Weiß das Impf. auf die v. 1–8: Paulus entschuldige sich gewissermaßen darüber, daß seine Ermahnung sich nicht in erster Linie auf die *φιλ.* richtete, die doch nach 3 12f. die Wurzel aller Heiligung sei – mindestens eine sehr gezwungene Wendung. Mit dem Aorist des Briefstils *ἔγραψα* Phm 19. 21 u. ö (Bahnsen) hat *εἴχομεν* natürlich nichts zu tun.

2. *ὑμεῖς* < 37.

3. *θω̄ διδακτοι* in GF ist allerdings *θεῷ διδ.* aufzulösen, ursprünglich aber wohl nur falsche Schreibung für *θεοδ.* a deo didicistis g vg Hier., Pelag., a deo docti estis Theod., a deo edocti estis Ambst.

de congr. erud. gr. 36 (III 79 15 Wendland). Für Paulus ist richtiger zu vergleichen die ATliche Verheißung einer allgemeinen Geistesmitteilung und damit Unterweisung im Gesetz Gottes für die messianische Zeit Jer 31 [38] 33 f. = Hbr 8 10 f. vgl. Bousset, Rel. d. Jud. 374 f. (²452 f.). So ist auch hier das *θεοδίδ. εἶναι* vermittelt gedacht durch den Geistesbesitz; man kann vielleicht von einem Nachklingen des Gedankens von v. 8ᵇ reden (Bornem.), darf aber nicht v. 8ᵇ von v. 9 aus verstehen wollen (P. Schmidt). *θεοδίδακτος* ist aber nicht allgemein = *θεόπνευστος* inspiriert; es findet seine Näherbestimmung sofort an *εἰς τὸ ἀγαπᾶν* (gramm. einem *ἵνα*-Satz als Objektsatz entsprechend, vgl. zu 3 10: Inhalt, nicht Zweck oder Resultat); das Wissen um die Bruderliebe stammt aus göttlicher Belehrung. Diese ist weder im AT (Lev 19 18 als Inbegriff des Gesetzes Gottes, vgl. Mk 12 31. Mt 22 39. 19 19. Lk 10 27. Röm 13 9. Gal 5 14), noch in einem Herrnwort wie Joh 13 34 (Pelag., Baumg.-Cr., Schott), noch auch in Gottes Beispiel (Ambrst., Pelt) gegeben, vollzieht sich auch nicht bloß durch den Mund der Propheten in Thessalonich, 5 20 (Zachariae), sondern innerlich (vgl. Ps 16 7) in jedem Christen als Träger des Gottesgeistes (vgl. I Joh 2 27). *ἀγαπᾶν ἀλλήλους* ist eine an Joh 13 34. 15 12. 17. I Joh 3 11. 23. 4 7. 11 erinnernde Formulierung für das ATliche *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* (s. die Stellen oben), welche so wenig wie *φιλαδελφία* eine Verengerung bedeutet (Wernle). Für Paulus greift die christliche Bruderliebe über das *ἀλλήλους* hinaus, nicht nur auf die Christen anderer Gemeinden (v. 10), sondern auf alle Menschen (3 12), aber sie geht nicht auf in der Phrase von allgemeiner Menschenliebe, sondern sucht das Objekt ihrer praktischen Betätigung in dem Nächststehenden, dem christlichen Bruder.

4 10 Dies von Gott gelehrt sein v. 9ᵇ bestätigt (nicht begründet) P. mit *καὶ γὰρ*[1] „denn auch“ (Hartung, Partikellehre I 137 f., Blaß 78, 6: mehr als etenim, wie latt. übersetzen, aber nicht quin etiam, imo Calvin) und begründet insofern das Nichtnötighaben v. 9ᵃ durch verstärkte Wiederholung von v. 9ᵇ. Darin liegt eine doppelte Steigerung, indem ähnlich wie 1 8 zwei Gedanken verknüpft sind: von *θεοδίδακτοί ἐστε εἰς τὸ ἀγ.* schreitet der Gedanke fort zu *ποιεῖτε αὐτό* (Lünem.), nämlich *τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους* (nicht *τὰ τῆς φιλαδελφίας* Baumg.-Cr., Koch): die Gotteslehre erweist sich wirksam (was von Menschenlehre nicht immer gilt), indem sie in Tat umgesetzt wird; zugleich aber erweitert er sich von *ἀγαπᾶν ἀλλήλους* zu *εἰς*[2] *πάντας τοὺς ἀδελφοὺς*[3] *ἐν ὅλῃ τῇ Μακεδονίᾳ*[4] (Calvin). Der Nachdruck liegt freilich auf dem ersteren. Über Christen in Macedonien s. zu 1 7 und Einl. S. 9. Man mag an gastliche Aufnahme der auswärtigen und Unterstützung der

---

1. *γαρ* fehlt in F 270.
2. B hat vor *εἰς* ein *καί*: offenbar um die zweifache Steigerung zu markieren (anders erklärt B. Weiß, Textkr. 112).
3. *υμων* nach *αδελφους* in ℵ* ist müssiger Zusatz.
4. *τους εν ολη* verbessern stilistisch die Antiochener KLℵᶜDᵇ, aber auch BH, daher WH (in Kl.), Weiß, Wohlenb. es aufnehmen; 47 73 Theodoret lesen *και τους*, beziehen also *αδελφους* zunächst nur auf die Christen Thessalonichs. Zu der Anfügung des Attributs ohne Wiederholung des Art. (hier durch ℵ*AD*G Chrys. hinreichend bezeugt) s. 3. 1 1.

einheimischen Brüder denken, soll es aber nicht auf materielle Hilfeleistung beschränken; s. 5_{14}. Hieronymus (in Gal. comm. II 2, MSL 26, 356, ^{2}381) behauptet, daß noch zu seiner Zeit Macedones in charitate laudantur et hospitalitate ac susceptione fratrum.

4_{10}^{b} Trotz dieser unbedingten Anerkennung, die ja nur ausweitet, was 1_{3}. 3_{6} schon von ihrer Liebe gerühmt war, unterläßt P. es nicht auch in bezug hierauf eine Mahnung auszusprechen, die natürlich dieselbe Form annimmt wie 4_{1}: es ist wie die Anwendung des dortigen *περισσεύητε μᾶλλον* auf diese spezielle Aufgabe. Man hat gefragt, warum P. überhaupt dies Gebiet berühre, wenn er nicht mehr zu sagen habe, und hat in der Einführungsformel 4_{9} *περὶ δὲ*, die ja freilich an I Kor 7_{25}. 8_{1}. 12_{1}. 16_{1}. $_{12}$ erinnert, eine Anfrage der Thessalonicher über diesen Punkt angedeutet finden wollen (Wohlenb.). Die Wendung, mit der P. eine Erörterung hierüber ablehnt, würde dabei an Feinheit gewinnen. Aber nirgends ist hier (anders als I Kor 7_{1}) ein Gemeindeschreiben angedeutet (s. Einl. S. 19). Daher dürfte die Annahme näher liegen, daß das Thema dem Apostel durch katechetische Gewohnheit in die Feder diktiert war und er es im Hinblick auf die musterhafte Haltung dieser Gemeinde in Form einer rhetorischen Paraleipsis (Präteritio Wilke, Rhetorik 365; dagegen Blaß 82, 10_{1}) behandelte, vgl. 5_{1}. II Kor 9_{1}. Phm $_{19}$; nicht zur captatio benevolentiae, sondern mit dem aufrichtigen Bedürfnis die bisherige Bewährung der Gemeinde auf diesem Punkte anzuerkennen (P. Schmidt). Auch die größte Anerkennung aber verträgt immer noch verstärkende Mahnung: darum *περισσεύειν μᾶλλον* „daß ihr darin besser fortschreitet" (P. Schmidt). Man darf dies *περισσεύειν* nicht zu stark betonen (deW.), aber es auch nicht vom vorigen losreißen und zu einem neuen Thema machen (Musculus, Bahnsen). Allerdings läßt sich nicht leugnen, daß mit *παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί*[1] ein Neues einzusetzen scheint; aber dies kommt erst mit dem lose angeschlossenen 2. Infinitiv zum Ausdruck.

$4_{11.12}$ Die 2. positive Mahnung: Arbeitsamkeit. Wieder wie in 4_{3}f. hängt P. Infinitiv an Infinitiv und hat dadurch viel Streit über das Verhältnis der 5 Infinitive zu einander und zu *παρακαλοῦμεν*, und zugleich über die Verbindung der Gedanken hervorgerufen. Theophylakt, Calvin, Hemming wollen alle 5 Infinitive selbständig und direkt von *παρακαλ.* abhängig fassen: also ein Paar und eine Dreiheit (mit Komma zwischen *φιλοτιμ.* und *ἡσυχ.*), jenes rückweisend auf *φιλαδελφία*, zunehmen im Wetteifer, sancta aemulatio in brüderlicher Liebe; diese Trias mit neuer Beziehung auf das Arbeitsleben. Gegen einen solchen absoluten Gebrauch von *φιλοτιμεῖσθαι* sprechen schon Stellen wie Röm 15_{20}. II Kor 5_{9}. Ewald[2] faßt ähnlich *περισσ. καὶ φιλοτ.* als Hendiadyoin zusammen, läßt aber davon die ganze Trias abhängen (also ohne jede Rückbeziehung auf *φιλαδ.*): noch weit mehr und wetteifernd Ruhe zu halten; ähnlich scheint Theodor zu konstruieren, wenn er paraphrasiert: sic et ceteros volumus adsequi incrementum, ut

---

1. *αγαπητοι* A.
2. S. auch Jahrb. der bibl. Wissensch. X 1860, 241f.

quieti sint. Bei solcher Zusammenfassung von *περισσ. κ. φιλοτ.* würde man die umgekehrte Reihenfolge erwarten. Die meisten nehmen *περισσεύειν* für sich und lassen *φιλοτιμεῖσθαι* entweder *ἡσυχάζειν* oder die ganze Trias regieren. Dabei will Musculus *περισσεύειν* absolut fassen, ohne Zusammenhang mit dem vorigen, im Sinn von Phl 4_{12} Überfluß haben an irdischen Gütern, also niemand zur Last fallen — hiergegen spricht schon der Vergleich von 4_{1}; Bahnsen will es zwar nicht absolut, aber objektlos, als Wiederaufnahme von 4_{1} verstehen; die meisten beziehen es auf *φιλαδελφία* zurück, und mit Recht (s. ob.), um dann in *φιλοτιμ.* den neuen Gedanken beginnen zu lassen, den sie auf verschiedene Weise mit dem vorigen zu verknüpfen suchen (s. ob. vor 4_{9}). Man kann auf solche Versuche verzichten: jedenfalls kommt P. hier nach der Anerkennung auf einen andern Gegenstand zu sprechen, einen Mißstand in der Gemeinde, der dringend sein *καταρτίσαι* verlangte. Es handelt sich für P. um ein ruhiges, auf sich selbst zurückgezogenes, in fleißiger Arbeit sich materielle Unabhängigkeit sicherndes Verhalten der Christen im Gegensatz zu einem ungestümen in die Öffentlichkeit treten und Politik treiben unter Vernachlässigung der eignen Berufsgeschäfte, was, an sich eines Christen unwürdig und ihn nach außen bloßstellend, obendrein dazu führen mußte, daß er verarmte und andern zur Last fiel. Was in dem sonst so musterhaften Gemeindeleben Thessalonichs diese Gefahr heraufbeschworen hatte, geht uns hier nichts an, da P. die Gründe nicht berührt (s. den Exkurs S. 182). Er bringt ohne jede Motivierung in einer Trias von Infinitiven seine Mahnung zum Ausdruck, wobei es sachlich gleich ist, ob man *πράσσειν* und *ἐργάζεσθαι* dem *φιλοτιμεῖσθαι* oder dem davon abhängigen *ἡσυχάζειν* koordiniert[1]. *ἡσυχάζειν* (sonst nicht bei P.) kann schweigen (Lk 14_{3}. Apg 11_{18}. 21_{14}), nichts tun (Lk 23_{56}^{b}) bedeuten, bezeichnet hier aber sich ruhig verhalten im Unterschied von aufgeregter, nichtstuerischer Vielgeschäftigkeit (*πολυπραγμοσύνη, περιεργάζεσθαι* II 3_{11}); bei den Alten ist es oft ruhiges Privatleben im Gegensatz zur politischen Tätigkeit. *φιλοτιμεῖσθαι* andrerseits ist t. t. für die Jagd nach Ehrenstellen (später allerdings abgeschwächt zu seinen Ehrgeiz in etwas suchen Röm 15_{20}. II Kor 5_{9} — nur hier im NT —; noch weiter abzuschwächen zu „eifrig nach etwas streben" (Pelt, Koch, Olsh.) ist kein Grund vorhanden; die Bedeutung „freigebig sein", mit der Thdrt. hier spielt, liegt außer dem Gesichtskreis); insofern liegt hier ein Oxymoron vor in der Verbindung von *φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν* Wetst., Lünem.: *φιλοτιμία* politica erubescit *ἡσυχάζειν* Bengel (vgl. Corn. Nep., Atticus 6). Dies *φιλοτ. ἡσυχ.* findet seine Näherbestimmung in den 2 koordinierten Infinitiven: *πράσσειν τὰ ἴδια*[2] kann

---

1. studium habere silendi (ł ut quieti sitis g) et quietos esse (agere vestra propria ł negotia g) et operari m g; — operam detis ut quieti sitis et ut (< am) vestrum negotium agatis et operemini vg; — studium habere quietos esse et agere propria et operari Theod.; eniti quiescere et vestrum negotium agere et operari Ambst.; operam detis quiescere et agere propria et operari d e.

2. Die Attizisten verlangen *πράττειν*, wie GF Theodoret indertat schreiben, und *τὰ ἑαυτοῦ* oder *τὰ ἴδια ἑαυτοῦ*, s. Phrynichos und Thomas. Die Koine bildet aber auch *ἰδιοπραγεῖν* im Sinne von „für sich, eigenmächtig handeln" oder auch „im Privatleben stehen"; Hesych *ἰδιοπραγεῖν· τὰ ἴδια πράσσειν, ἡσυχάζειν.*

gradezu das Privatleben bezeichnen: Dio Cass. 60_{27} *τὴν ἡσυχίαν ἄγων καὶ τὰ ἑαυτοῦ πράττων*. Mit Recht finden Zwingli, Koppe, Schott hier ein politisches Element als Gegensatz: sich um die öffentlichen Angelegenheiten bekümmern, auf dem Markt die Staats- bezw. Stadtangelegenheiten nach einem Programm christlicher Eschatologie regeln wollen — diese Gedankenverbindung ist durch 4_{13}ff. nahegelegt; etwas ähnliches bezeichnet *ἀλλοτριεπίσκοπος* I Pt 4_{15}; es liegt kein Grund vor, dieses politische Element auszuschließen und *πρ. τ. ἴδ.* auf rein religiöse Fragen zu beschränken: durch Hinweis auf die Schrecken der Parusie vorwitzige Seelsorge treiben und fremde Gewissenssachen vor sein Forum ziehen (Lünem.), obwohl natürlich das religiöse Moment, Propagandatreiben u. ä. mit einzubegreifen ist. *πρ. τ. ἴδ.* hat aber auch eine positive Seite: die eignen Angelegenheiten wirklich besorgen, und diese findet ihre Erläuterung mit bezug auf die Verhältnisse der Leser durch *ἐργάζεσθαι ταῖς χερσίν ὑμῶν*[1], was Theod. sinngemäß dem vorigen unterordnet. *ἐργάζεσθαι* ist immer Deponens med., auch wo es mit Akk.-Obj. einfach „etwas tun" heißt[2]; absolut aber kann es von der Bedeutung „arbeiten" (Gegensatz: müssig sein Lk 13_{14}. Joh 5_{17}. 9_{4}), speziell „um Lohn arbeiten" Mt 21_{28}. Apg 18_{3} übergehen in „erwerben", wobei das Medium dem „für sich" entspricht (Mt 25_{16}). So kann hier neben dem Gedanken der Handarbeit der des Erwerbens liegen (Flatt); der des sich schämens (B.-Cr.) ist nicht angedeutet, wenigstens bei der LA *ταῖς χερσὶν ὑμῶν*; *ἰδίαις* würde eher einen Gegensatz markieren (etwa: durch Sklavenhände); aber es ist hier Zusatz. Die Gemeinde bestand zum weitaus größten Teil aus Leuten, die sich durch Handarbeit (als Handwerker oder Lastträger im Hafen oder sonst wie) ihr tägliches Brot oft mühsam erwerben mußten. Bedenkt man, wie verachtet die Handarbeit bei Griechen und Römern war — sie kam den Sklaven zu; der Freie trieb auf der Agora Politik oder in den Bädern Gymnastik oder unterhielt sich beim Festmahl und im Theater —; wie gering bezahlt sie zugleich war, so begreift man, daß manche unter dem Eindruck der christlichen Predigt vom nahen Gottesreich, diese entehrende und nicht einmal einträchtliche Arbeit aufgaben, dadurch freilich verarmten, den Brüdern zur Last fielen und nach außen einen üblen Eindruck machten. Paulus, der jüdische Rabbi, der selbst auf seinen Missionsreisen ein Handwerk betrieb, hat schon von Haus aus eine ganz andere Schätzung der Arbeit: er ist stolz auf sein *ἐργάζεσθαι ταῖς ἰδίαις χερσίν* I Kor 4_{12} vgl. 9_{15}ff. I Th 2_{9}. II 3_{8}: aber nicht dies betont er hier, auch nicht den Wert der Arbeit, ordentlicher Berufsarbeit überhaupt, etwa gar im Gegensatz zu besonderen asketischen Leistungen wie Fasten, Vigilien, auf dem Boden schlafen, wie schon Chrys. die Stelle auffaßt und die protest. Exegese eines Calixt, Pelt, Schott wiederholt; er deutet auch nicht den von der Exegese fast allgemein ergänzten Zwischengedanken an: um die *φιλαδελφία* der andern Christen nicht unnötig in Anspruch zu nehmen, oder gar: um selbst andern *φιλαδελφία* er-

1. *ταῖς ἰδίαις χερσὶν ὑμῶν* ς mit ℵ*A D^{c} KL und d. meisten jüngeren, verstärkende Konformation nach Eph 4_{28}. I Kor 4_{12}, wo aber *ἰδίαις* das Pronomen vertritt.
2. + quod bonum est m aus Eph 4_{28}. (Gal 6_{10}).

weisen zu können (vgl. Eph 4_{28}, Chrys.); am allerwenigsten kommt hier Handarbeit als Mittel gegen Versuchung zur Unkeuschheit (Wetst.) in Betracht. P. gibt hier nur einen doppelten Gesichtspunkt an: Rücksicht auf das Urteil der Außenwelt und Unabhängigkeit. 4_{12} Es ist nicht richtig, *ἵνα* als Zwecksatz mit den Infinitiven zu verbinden, Theod., Lünem., Hfm., P. Schmidt, Schmiedel, Wohlenb. „damit", Bornem. „auf daß", ebenso wenig ist der *ἵνα*-Satz den Infinitiven parallel, abhängig von *παρακαλοῦμεν* (vg et ut) — in beiden Fällen müßte *καθὼς*[1] *ὑμῖν παρηγγείλαμεν*[2] (vgl. zu *παραγγελίας* 4_{2}), auf die 3 Infinitive zurückbezogen, als Parenthese gefaßt werden — vielmehr hängt *ἵνα* natürlicherweise von *παρηγγείλαμεν* ab als Objektsatz (s. zu 4_{1}): P. beruft sich auch hier darauf, daß seine Forderung nichts neues enthält (vgl. $4_{1.\,2.\,6}$); hatte er auch noch nicht direkt ausgesprochen *ἡσ. κ. πρ. τ. ἴδ. καὶ ἐργ. τ. χ. ὑμ.*, so lag dies doch in der von ihm erhobenen Forderung: *ἵνα* ... Insofern besteht zwischen jener Trias und den 2 unter *ἵνα* zusammengefaßten Verben eine Korrespondenz, mag man die Verbindung zwischen beiden als Einheit mit dem letzten der 3 Infinitive herstellen (Chrys., Theophyl., deW. u. a.) oder unterscheiden: *περιπατεῖν εὐσχημόνως* entspreche dem *ἡσ. κ. πρ. τ. ἴδ.*, *μηδενὸς χρείαν ἔχειν* dem *ἐργ. τ. ἰδ. χερσίν* (Lünem., Schmiedel, Bornem.). Man kann also aus *παρηγγ.* nicht schließen, daß P. schon bei der ersten Anwesenheit unordentliches Wesen zu rügen fand (Lünem., Schmiedel), die beiden Forderungen, an die er erinnert, sind positiver Art: er interpretiert sie erst jetzt antithetisch zu den Mißständen der Gemeinde. Zu *περιπατεῖν* als Bezeichnung des Christenwandels nach der sittlichen Seite s. 2_{12}, dem *ἀξίως τοῦ θεοῦ* entspricht hier *εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἔξω*; *εὐσχ.* vgl. Röm 13_{13}. I Kor 14_{40} (7_{35}), sodaß die gute Form gewahrt bleibt, kein übler Eindruck hervorgerufen wird (opp. *ἀτάκτως* 5_{14}. II 3_{6} st. *ἀσχημόνως*; vgl. I Kor 14_{40} *εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν* deW.). *πρὸς* c. acc. bezeichnet nicht räumlich coram Flatt, Koch, Schott, sondern die Bezugnahme auf, das Verhältnis zu (vgl. Blaß 43, 7: Röm 8_{18} *ἄξια πρὸς* im Vergleich mit), hier zu dem Urteil der Nichtchristen. Es verbindet sich natürlich nicht mit *περιπατεῖν* für sich, ebenso wenig aber mit *εὐσχ.* allein (Hfm.), sondern mit der ganzen Wendung *περιπ. εὐσχ.* *οἱ ἔξω* dem Apostel geläufige Bezeichnung der Nichtchristen, vgl. I Kor 5_{12}f. Kol 4_{5} (I Tim 3_{7} *οἱ ἔξωθεν*), auch Mk 4_{11}, rabb. חִיצוֹנִים *οἱ ἐκτὸς* JSir prol. für die Nichtjuden, vielleicht auch bei den griechischen Kultvereinen gebräuchlich. Zu der Rücksicht auf die Heiden bei P. vgl. I Kor 5_{1}. 6_{4}. 10_{32}. Eine Verletzung des Anstandes konnte schon in dem nichtstuerischen und doch vielgeschäftigen Wesen erblickt werden, das die Christen in falschen Ruf bringen mußte (Theod., Lünem., Schmiedel), vollends aber in dessen Folge, daß die Christen, durch ihre eigne Schuld verarmt, fremde Unterstützung und Mildtätigkeit in Anspruch nehmen mußten (Chrys., Theophyl., deW., P. Schmidt u. a.). So gefaßt gehört das 2. Glied eng mit dem ersten zusammen als dessen Er-

1. *καθως και* L 17 37 47 109 116 goth syr-peš, nach $4_{1.\,6}$.
2. ∼ *παρηγγείλαμεν ὑμῖν* ℵ^c L 47. 115 vg Chrys. (Cat. ox.), viell. auch nach $4_{2.\,6}$.

klärung (Thdrt.): die Christen sollen die *ἀσχημοσύνη* des auf fremde Wohltätigkeit Angewiesenseins meiden, indem sie, durch eigne Handarbeit ihren Lebensunterhalt selbst verdienend, sich möglichst unabhängig stellen. *χρείαν ἔχειν*, Eph 4 28. Apg 2 45 absolut „bedürftig sein, arm sein", hat hier *μηδενός*[1] bei sich, das sicher nicht neutrisch zu verstehen ist (scl. *πράγματος* Calvin, Grotius, Bengel, Lünem., Schmiedel, Bahnsen): nichts, niemals Unterstützung bedürfen (Stage), sondern maskulinisch, wobei die nächstliegende Beziehung auf die *ἔξω* (Luther u. a.) vielleicht durch die auf die Christen zu ergänzen ist (Hfm. u. a.). Wenigstens implicite liegt darin auch das den Brüdern nicht zur Last fallen (gegen Wolf, Pelt), aber dies wird nicht weiter hervorgekehrt, geschweige, daß nur an Christen zu denken wäre (Flatt); Bornem. vergleicht gut Röm 13 8, eine in solcher Allgemeinheit auch undurchführbare Maxime; ein Zustand auch materieller Unabhängigkeit bleibt für den Christen ein erstrebenswertes Ziel, vgl. Bengel; so ist Dtn 15 4 (Wohlenb.) in Apg 4 34 als in der Urgemeinde verwirklicht dargestellt.

Exkurs: Die Unordnung in der Gemeinde.

Aus dem glänzenden Bilde, das Paulus von der jungen Gemeinde zeichnet, fällt nur ein Punkt heraus; sind die Mahnungen betreffs des Geschlechts- und Handelsverkehrs offenbar nur die gewohnten, betont Paulus bei der Bruderliebe ausdrücklich das musterhafte der Gemeinde, so tritt mit der Mahnung zu Ruhe und Arbeit etwas besonderes ein: hier fehlt es in Thessalonich. Wie so oft, sehen wir dabei nicht recht klar, worum es sich eigentlich handelt, und worin die Mißstände wurzeln. Die Exegese identifiziert meist die *ἄτακτοι* 5 14 mit den hier getadelten, und gewinnt dann aus II 3 6–15, die Echtheit vorausgesetzt, weiteres Material. Danach ist es die gespannte Enderwartung, welche Christen zu diesem unordentlichen Lebenswandel verführt, d. h. dazu statt dem regelmäßigen Broterwerb nachzugehen, sich im Vertrauen auf die baldige Umgestaltung aller Verhältnisse um die irdischen Dinge nicht zu bekümmern, und dafür viel von Gott und seinen bevorstehenden Machttaten zu reden, auch wohl mit solchen eschatologischen Spekulationen in die Öffentlichkeit sich vorzuwagen und hier eine geschäftige Propaganda zu treiben. Wozu sich abarbeiten um irdischen Besitz und Lebensunterhalt, wenn doch das Weltende und damit zugleich das Ende aller Not vor der Tür stand? Gab es da nicht wichtigeres zu tun? sich selbst in Kontemplation und Gebet vorzubereiten und möglichst viele für das Evangelium zu gewinnen? Diese eschatologische Stimmung mochte zusammentreffen mit äußerer sozialer Misère: die große Handelsstadt mit ihren teuren Lebensverhältnissen barg gewiß viel Not; hatte manch einer bisher redlich dagegen angekämpft und sich in dem gewöhnlichen Gang der Dinge mit Aufbietung aller Kräfte grade über Wasser gehalten, so erlahmte bei dem sich plötzlich im Evangelium darbietenden Ausblick auf die baldige Erlösung von aller Not die eigne Energie: die Begeisterung für die neue Sache absorbierte den Menschen und seine Kraft. Die natürliche Folge war rasche Verarmung; man fiel den Brüdern, unter Umständen sogar Ungläubigen zur Last und das Evangelium wurde diskreditiert.

Es ist nun richtig, daß Paulus an keiner Stelle diesen Zusammenhang zwischen der Nichtstuerei und der eschatologischen Erwartung zum Ausdruck bringt. Man hat

---

1. Wohl nur Schreib-(oder Druck-)fehler ist *μηδαμῶς* in Cat. Oxon. 359 16. — Eigenartig (mit Anspielung auf Ex 20 17. Dtn 5 21?) übersetzen m vg Hier. nullius quidquam (aliquid vg Hier.) desideretis, d e nullius desiderium sit vobis, dagegen g nullius necesse habeatis (Theod.) 1 nullius egeatis. Bei sah und boh besteht die gleiche Unsicherheit; syr-peš und phil übersetzen masculinisch.

deshalb dies als eine Eintragung der Exegeten bezeichnet und lediglich inertia vulgaris gemeine Faulheit bei diesen Christen Thessalonichs gebrandmarkt gefunden. Aber abgesehen davon, daß es schwer zu verstehen ist, wie bei diesen von Paulus so hoch gerühmten Christen derartiges sollte in Schwange gewesen sein ohne irgend welche religiöse Motivierung, auch der Ton des Apostels nicht derart ist, diese Annahme zu begünstigen, liefert der Zusammenhang der Gedanken den vermißten Beweis für eschatologische Motivierung dieser „Unordnung". P. kommt unmittelbar von dieser Frage auf die Parusie 4 13ff. und wieder von der Parusie auf die ἄτακτοι 5 14. Die gespannte Enderwartung kennzeichnet den ganzen Brief. Wenn dies Verhalten einzelner in Thessalonich doch einen religiösen Grund gehabt haben muß, so wüßte ich nicht, worin anders er bestanden haben soll.

Nur fromme Aufgeregtheit wollte deW. gelten lassen, weil Paulus in 5 1ff. die Parusieerwartung stärkt (richtig dagegen Lünemann).

Als apokalyptische Schwärmerei fassen die Sache u. a. Hähnlein Einl. III 488, Pelt, Olshausen, Neander Pflanzung I 270, Lünemann, Schmiedel, Bornemann. Lightfoot vergleicht gut die Schwärmerei der Anabaptisten.

Man kann freilich mit dieser Motivierung auch Unfug treiben, so z. B. wenn behauptet wird, der altheidnische Fehler der Habgier habe Christen dahin geführt, im Handel sich mit dem Gedanken der Nähe des Weltendes Vorteile zu erringen (Bahnsen ZwTh 1904, 357). Davon steht nichts da, das wäre absurd.

Spitta, Z. Gesch. und Lit. der Urchr. I 131ff. Klöpper, Theol. Stud. aus Ostpreußen 1889, 79ff.

4 13–18 **Die erste der beiden Fragen religiöser Erkenntnis:** nach dem Schicksal der vor der Parusie verstorbenen Christen[1]. Was Paulus grade hier auf diese Frage führt, ist nicht klar. Theod. stellt etwas wunder-

1. Die exegetische Literatur ist hier besonders reich; hervorzuheben sind: Flatt, opuscula academica 411ff.; Weizel, Die urchristl. Unsterblichkeitslehre StKr 1836, 916ff.; Usteri, Entwicklung d. paul. Lehrbegriffs 1851, 325ff.; P. E. Briët, Die Eschatologie nach dem NT 1857, 1858; Hoelemann, Die Stellung S. Pauli zu der Frage um die Zeit der Wiederkunft Christi 1858 (= Neue Bibelstudien 1866, 232ff.); Luthardt, Lehre v. d. letzten Dingen 1861[3] 83, 135ff.; von Zezschwitz, Ist Paulus ein Zeuge für ein Zwischenreich erster Auferstehung Z. f. Prot. u. Kirche, XLVI 1863, 88ff.; B. Weiß, Bibl. Theol. 1868[6] 95, 227ff.; R. Stähelin, Zur paul. Eschatologie, Z. f. deutsche Theol. 1874, 177ff.; J. S. Russel, the parousia, new ed. 1887; E. Davidson, the doctrine of the last things 1882; R. Steck, Das Herrnwort I Thess. 4 15, Z. f. prot. Theol. 1883, 509ff.; ders., Paulus und die Parusie, Prot. Mon.-Hefte 1905, 449ff.; Rückert, Der Schauplatz des vollendeten Reiches Gottes, tüb. theol. QSchr. 1885, 355ff.; L. Atzberger, christl. Eschatologie 1890, 324, 337. 343. O. Pfleiderer, Paulinismus[2], 1890 274ff.; R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus 1893, 233ff.; E. Teichmann, Die paul. Vorstellungen von Auferstehung und Gericht 1896, 20ff.; H. Holtzmann, NTl. Theol. 1897 II 187ff.; R. H. Charles, a critical history of the doctrine of a future life, 1899; C. H. H. Wright, the intermediate state and prayers for the dead 1900; H. A. A. Kennedy, St. Pauls conceptions of the last things 1904; Shailer Matthews, the messianic hope in the NT 1905, 172f.; R. Knopf, Das nachapost. Zeitalter 1905, 370f.; C. Bruston, Rev. de Théol. et Phil. 1905, 160. 369f.; H. H. Wendt, System der christl. Lehre 1907, 641ff.; Th. Haering, Der christl. Glaube 1906, 593.

Aus der reichen homiletischen Literatur seien genannt: Chrysostomus de Laz. V MSG 48, 1017–26; Ps.-Chrysostomus MSG 60, 723–730; 2 lat. Homilien de consolatione mortis unter Chrys. Namen MSG 56, 293–299–306; Augustin serm. 172. 173 MSL 38, 935–939; Luther, Leichenpredigten auf Friedrich d. Weisen 1525, und Johann 1532 EA 18, 317ff., 359ff; vgl. 9, 382f. (abgedruckt bei Selneker); H. Schulz, Aus dem Universitätsgottesdienst II., 1903; F. Loofs, Predigten 2. Reihe 1901, 306ff.

Zitiert wird die Stelle u. a. bei Hippolyt, de antichr. 66; Adamantius dial. 25 (p. 48 vdSB); Ephraem opp. gr.-lat. III 129; Augustin civ. dei XX 20; Ps.-Athanasius quaest. 116 MSG 28, 764f.; vita s. Eustratii hegum. Agaurōn, Papado-

lich dem *εὐσχημόνως ζῆν πρὸς τοὺς ἔξω* v. 12 das *μὴ ἀσχημόνως φέρειν περὶ τῶν κεκοιμημένων* zur Seite, Chrys. der Anfechtung durch *πενία* die durch *ἀθυμία*. Eine Brücke könnte der eschatologische Gedanke bilden: wie aus gespannter Enderwartung die Unordnungen in der Lebensführung v. 11 entstanden, so erklärt sich daraus auch die Beunruhigung wegen etlicher vorzeitiger Todesfälle (Lünem., Riggenb., P. Schmidt, Lightf.). Besser denken die meisten an *φιλαδελφία* v. 9: ein Ausfluß brüderlicher Liebe, inniger Gemeinschaft war die Sorge um das Schicksal der verstorbenen Christen (Hfm.), oder die *φιλαδελφία* soll sich in gegenseitiger Tröstung und Mahnung erweisen 4 18. 5 11 (P. Schmidt). Schließlich fragt es sich, ob überhaupt eine solche Gedankenverbindung besteht: in loser Verknüpfung bringt Paulus ein neues Stück, das seines *καταρτίσαι* bedarf, vor. Daß dieses und das folgende Stück durch bestimmte (mündliche oder briefliche) Anfragen aus Thess. veranlaßt seien, ist durch die Form der Themata nicht bewiesen (s. Einl. S. 19 und S. 178).

Um die Frage richtig zu verstehen, muß man sich klar machen: 1) Die paulinische Predigt hatte die Wiederkunft des Herrn als unmittelbar bevorstehend angekündigt: *ἀναμένειν τὸν κύριον ἐκ τῶν οὐρανῶν* 1 10 war ein Hauptstück des Christentums; wer Christ wurde, war damit berufen zur Teilnahme am Reich der Herrlichkeit 2 12. Das Erleben der Parusie schien damit für alle Gläubigen garantiert[1] — nun aber waren etliche zuvor gestorben!

2) Wie immer man sich im einzelnen Parusie und Gottesreich ausmalen mochte, jedenfalls war man weit entfernt von modernem Spiritualismus: vom Himmel sollte Christus wieder herabkommen in sichtbarer, greifbarer Gestalt und ebenso sichtbar sollte seine Gemeinde mit ihm vereinigt werden, hier auf der Erde, oder wie sonst, um dann nach dem Weltgericht in einem neuen Himmel oder auf einer neuen Erde mit ihm zu leben in der Herrlichkeit des Reiches. Alle sollten das mit erleben, wie sie da waren — nun aber waren etliche aus diesem Leben, aus dem Leibe geschieden!

Die Frage drängte sich auf: Wie nun? waren die Verheißungen hinfällig? waren jene um ihre Erwartung betrogen? Es war zunächst Liebe, die jene zweifelnden Fragen eingab: die junge Christengemeinde wollte keines ihrer Glieder an jenem großen Tage der Herrlichkeitsoffenbarung ihres Herrn missen. Aber dahinter stand Beunruhigung um das eigne Heil: wenn der Tod nun auch dich vor der Parusie überrascht, was wird aus dir?

3) Die Frage war nicht ganz neu: auch die jüdischen Frommen der Kreise, in denen eschatologische Erwartung lebendig war, beschäftigte sie, freilich nicht mit solcher Dringlichkeit. Die Konsequenz der altjüdischen Zukunftshoffnung, die als Erbe des Heils das auserwählte Volk als solches, ohne Rücksicht auf den Einzelnen, ansah, führte dazu, an dem messianischen Reich nur die eine dann grade lebende Generation teilnehmend zu denken[2].

Innerhalb der jüdischen Eschatologie traten nun aber als Reflex der vielen erfahrenen Drangsal die Schrecken der Endzeit so stark hervor, daß sie den Blick auf das herrliche Ende, den Anbruch des Gottesreichs fast verdunkelten. Von hier aus begreift man, daß der Pessimismus eines Baruch syr 11 6 (p. 416 Kautzsch-Ryssel), den

---

pulos-Kerameus anal. IV 391; besonders in den Trostbriefen Theodors von Studion ep. II 110. 144. 145. 182. Sie gehört zu dem eisernen Bestand der christlichen Leichenfeiern, so gut in der missa pro defunctis des Miss. rom. wie der orthodoxen Kirche (s. Maltzew, Liturgien 560), als in den evangelischen Agenden (Huber, Straßb. liturg. Ordnungen 128; Rietschel, Lehrb. der Liturgik II 314. 322f.).

1. Ohne daß man hierfür auf das Herrenwort Mk 13 30 (Zimmer) zurückgehen müßte, dem ohnehin in Mk 9 1 eine einschränkende Fassung gegenübersteht.

2. Ps Sal 17 44 18 6: *μακάριοι οἱ γενόμενοι ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*; vgl. Gunkel zu IV Esr 5 41f.; Volz jüd. Eschat. 131.

ganz anders motivierten pessimist. Gedanken des Kohelet 4 2 ins Eschatol. übertragend, die Lebenden zu den Toten sprechen läßt: „Glücklicher seid ihr als wir, die wir noch leben" und 48 41 (p. 430): „Viele werden alsdann wahrhaftig weinen, jedoch über die Lebenden mehr als über die Toten". Aber wenn auch in gleichem Sinne IV Esr 13 16—24 (p. 396 Kautzsch-Gunkel) beginnt: „Wehe denen die überbleiben in jener Zeit", so fährt er doch in Übereinstimmung mit echt jüdischen, bei dieser Art Eschatologie ganz natürlichen Gedanken fort: „Aber noch viel mehr Wehe denen, die nicht überbleiben; sie müssen traurig sein, denn sie kennen zwar die Freuden, die für die letzte Zeit bereit stehen, werden aber selbst nicht dazu gelangen". Ja der Engel erklärt ausdrücklich: „So wisse, daß die Überbleibenden bei weitem seliger sind als die Verstorbenen". Vgl. 6 25 7 27, auch Psalmen Salomos 18 6. Das sind die gleichen Gedanken, die wir auch bei den Christen Thessalonichs voraussetzen müssen. Zwar diese beiden jüdischen Apokalypsen sind später als unser Brief (Baruch vermutlich bald nach 70, IV Esra erst in der Zeit Domitians, um 96[1]). Aber die Gedanken, die sie aussprechen, sind älter als die Schriften. Man muß sich hüten literarische Abhängigkeit zu vermuten, wo geistige Verwandtschaft vorliegt. So muß auch Rec. Clem. I 52 nicht von unserer Stelle abhängen, wo dieselbe Frage sehr gut formuliert wird: si Christi regno fruentur hi quos iustos invenerit eius adventus, ergo qui ante adventum eius defuncti sunt, regno penitus carebunt?

4) Auch die Lösung aber war schon angebahnt, seitdem durch die Aufnahme des Auferstehungsgedankens im Spätjudentum die Teilnahme der Frommen aller Zeiten an der messianischen Herrlichkeit in den Bereich des Möglichen getreten war. Die Auferstehung der Toten war pharisäische Schuldoktrin (s. Josephus B. j. II 163, Ant. XVIII 14, Sanhedr. X 1, Schürer[3] II 391 [4]459), von den Sadducäern bekämpft (Mk 12 18. Mt 22 23. Lk 20 27. Apg 4 2 23 8), aber weit verbreiteter Volksglaube (Dan 12 2. II Mak 7 9ff. 12 43ff. Hen 51 1, Test. XII patr. Jud. 25, Benj 10. Ps. Sal. 3 12. 14 2ff. Bar syr 30. 50f. IV Esr 7 32; andere Stellen bei Schürer[3] II 542. 547ff. [4]633. 638f.). Trotzdem findet IV Esr 5 41 hierin nur zögernd eine Lösung des Problems, und setzt sie an den oben genannten Stellen ganz außer Acht.

5) Davon zu unterscheiden ist schließlich noch der Einfluß des Hellenismus, der in die Zukunftshoffnung einen spiritualisierenden Zug brachte: in diesem Sinne kann Hen 103 auf Grund altjüdischer Theodicee und doch in ganz anderer Meinung (ebenso wie die alexandrinische Weisheit Salomos 3 1. 5. 5 16), den Gerechten ein seliges Los nach ihren irdischen Leiden verheißen: „ich schwöre euch, daß euer Los besser ist als das der Lebendigen"[2].

Paulus ist bei seiner Behandlung der Frage von der Gewißheit geleitet, daß alle Christen auch am Heil Teil haben werden, daß keiner benachteiligt sein kann: nachdem er Thema und Ziel seiner Darlegung festgestellt (v. 13), deduciert er zunächst aus dem Hauptstück des christlichen Glaubens die Bedeutungslosigkeit des Todes (v. 14), um sodann unter Berufung auf ein Herrnwort (Offenbarung) zu zeigen, daß es keinen Vorzug für die Überlebenden gibt (v. 15) und wie der Herr das machen wird (v. 16. 17). Dabei gefällt er sich in einer zur Sache selbst nicht unbedingt nötigen Ausmalung des Hauptmoments, hält aber über allem Beiwerk den Centralgedanken der christlichen Hoffnung, die Vereinigung mit dem Herrn fest. Ein kurzer Appell an die Gemeinde macht den Beschluß (v. 18).

---

1. Vgl. Schürer Gesch. d. jüd. Volkes[3] III 223—250, Beer Art. Pseudepigraphen RE[3] XVI 244—251, O. Holtzmann NTliche Zeitgeschichte[2] 296ff., W. Baldensperger, Selbstbewußtsein Jesu[3] I 44ff.

2. Ich kann es nicht berechtigt finden, wenn Volz Jüd. Eschatol. 117, Henoch 103 mit I Thess 4 13ff. zusammenstellt — es sind ganz verschiedene Fragen: Vergeltung im (spiritualistisch gedachten) Jenseits und Teilnahme an der Parusie.

4 13 Thema: Paulus leitet das mit *περί* wie 4 9 gegebene Thema hier feierlicher ein durch die Formel *οὐ θέλομεν*[1] *δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν*, eine Litotes für *θέλω ὑμᾶς εἰδέναι* I Kor 11 3. Kol 2 1 oder *γινώσκειν ὑμᾶς βούλομαι* Phl 1 12, die er gerne braucht bei wichtigen Mitteilungen, die den Lesern Eindruck machen sollen, sowohl ihn selbst und seine Pläne betreffend (II Kor 1 8. Röm 1 13) als besonders neue religiöse Erkenntnis und tieferes Schriftverständnis (I Kor 10 1. 12 1. Röm 11 25; vgl. Philo de opif. mundi 87 [I 30 18 Cohn]). Eine briefliche Anfrage der Gemeinde ist hier umsoweniger angedeutet, als *περὶ* nicht voransteht (richtig Wohlenb.); die Nachstellung beweist aber auch nicht engen Anschluß an das vorausgehende (Hfm.). Das metabatische *δέ* verknüpft lose; die Anrede *ἀδελφοί*[2] markiert den Absatz (vgl. zu 1 4); wie weit man darin zugleich wie in v. 10 einen Hinweis auf die Liebesgemeinschaft, der die Frage entstammt, und auf die Herzlichkeit der folgenden Trostworte finden mag, ist Gefühlssache. Als Gegenstand der Belehrung nennt P. die *κοιμώμενοι*, d. h. das Schicksal der verstorbenen Christen, wie hier trotz des Fehlens jeder Näherbestimmung wie *ἐν Χριστῷ* I Kor 15 18. Off 14 13 nach 14. 16 und dem ganzen Beweisgang verstanden werden muß (geg. Lipsius StKr 1854, 924); an die Frommen des Alten Bundes, die er allerdings in gewissem Sinne zu den *κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ* rechnet und sicher am Heil teilnehmen läßt, hat P. hier kaum gedacht: es handelt sich um kürzlich verstorbene Gemeindeglieder. Auch das part. praes.[3] bedeutet so gut wie das part. perf. die Schlafenden, d. h. die Toten (Lighft.), nicht wie neuerdings meist übersetzt wird: die Entschlafenden (P. Schmidt, Weizs.), d. h. die Sterbenden, die fort und fort schlafen gehen (Riggenb.), die denen es noch droht (Zimmer); solche sind höchstens mit gemeint (Baumg.-Cr., Schmiedel). Der von P. hier gebrauchte Euphemismus Schlaf st. Tod findet sich bei den griechischen Dichtern wie im AT[4]. Daß es in christlichem Munde mehr wie Euphemismus

---

1. Der Plural, hier überwiegend bezeugt, ist wie in II Kor 1 8 wohl durch Konformation an I Kor 10 1. 12 1. Röm 1 13. 11 25, durch den Sing. *θέλω* ersetzt in ς Min. Verss. Vätern; sachlich ist beides gleichbedeutend, s. z. 1 2.

2. 31 73 Hippolyt antichr. 66 codd ER, vg-demid lassen das aus; 122 stellt es nach *κοιμωμένων*.

3. *Κοιμωμενων* ist a. u. Stelle durch ℵBA 3 11 30 33 35 36 39 41 46 67** 80 290 und Väter überwiegend bezeugt; vgl. I Kor 11 30; *κεκοιμημενων* bei occid. (schon Hippolyt) und byzant. Zeugen (daher ς, Hofm.) mag aus I Kor 15 20. Mt 27 52 stammen, wie *κοιμηθεντων* in 71 aus 4 14 f. vgl. I Kor 15 6. Sachlich ist beides gleich: dormientibus latt. syrr. vgl. Joh 11 11 *κεκοιμηται*, D *κοιμαται* (Lighft.).

4. Homer Ilias *Λ* 241 *κοιμᾶσθαι χάλκεον ὕπνον*; *Π* 682 Hypnos und Thanatos als Zwillinge; vgl. Pausanias V 18 1; Sophokles Elect. 509. — *ἐκοιμήθη* = שָׁכַב I Kön 2 10. 11 43. 14 20. 15 8. 24 u. ö.; daß sich mit dem Bilde Auferstehungshoffnung verbindet, ist mehr als unsicher Ps 13 4. 41 9. 76 6. Nah 3 18. Jer 51 3. Jes 43 17. Hiob 3 13. 14 12, deutlich dagegen Dan 12 12. JSir 24 45 lat. II Mk 12 45; Sap 4 16 steht *καμών* = *θανών*; häufig in den Pseudepigraphen Jubil 23 1. 36 18 45 15; Testam. XII patr. Sim 8. Jud 26. Issach 7. Seb 10. Dan 7; Hen 91 10. 92 3. 100 5, 49 3; Baruch syr 11 4. 21 26. 30 1. 85 3 (vgl. Fries ZntW I 306 f.); im NT I Kor 7 39. 11 30 15 6. 8. 20. 51. Apg 7 60. 13 36 Mt 27 52. II Pt 3 4; Joh 11 11 f. wird mit dem Doppelsinn gespielt. Th. Gattaker de novi instr. stylo (London 1648) c. 49, den Lessing, wie die Alten den Tod gebildet (³ XI 43), zitiert, fand in diesem Euphemismus gegen Pfochen einen Hebraismus. Die Griechen brauchen freilich noch andere Euphemismen wie *ἀπιέναι, ἀπαλλάττειν*; *ὁ εὔμοιρος* für den Toten hat der Kondolenzbrief Ox. Pap. I N. 115; Deißmann Licht v. Osten 116 6.

sei, nämlich das „in Frieden ruhen“ und das „Wiedererwachen“ zum Ausdruck bringe (Lightf.), ist möglich, läßt sich aber nicht feststellen; es würde übrigens ebenso vom auferstehungsgläubigen Spätjudentum gelten (Philo, Fragm. II 667 Mangey: *ὕπνος* ist *μελέτη τοῦ θανάτου*, zugleich *σκιὰ καὶ ὑπογραμμὸς τῆς . . ἀναβιώσεως*). Die homiletisch feine Bemerkung des Chrys. in Ps 113 26 (MSG 55, 314): *κοιμᾶν* gelte nur vom Tode des Gerechten, wird schon durch die Anwendung auf Ahab I Kön 22 40 widerlegt. Die Antiochener machen darauf aufmerksam, daß hier von den Christen *κοιμᾶσθαι*, von Christus *ἀπέθανε* gesagt wird; in letzterem finden sie eine antidoketische Spitze: wirklich gestorben (Thdret., Photius qu. 168 ad Amphilochium); in ersterem den Gedanken, daß der Tod durch Christus aufgehoben sei (Theodor), auf Schlaf Erwachen folge (Thdrt., Pelag., Augustin s. 935, Gregor moral. 12 8) — alles schöne Gedanken, die aber an Paulus herangetragen sind. Das Wort bezeichnet einfach den Todeszustand, ohne über dessen Art etwas auszusagen. Aus der Darstellung in v. 16 und dem Vergleich von Henoch 51 1. IV Esr 7 32. 78. Bar 30. 42. 50 ergibt sich als Vorstellung des Paulus, daß die Seele nach der Trennung vom Leibe in den Kammern der Scheol ein Dasein führt, das Leben nicht heißen kann, bis zur Wiedererwachung d. h. Wiedervereinigung mit dem (dann verklärten) Leib: dieser Zwischenzustand für Leib und Seele ist hier durch *κοιμᾶσθαι* bezeichnet, Weizel, StKr 1836, 916ff., deW., Hilgenfeld, die nur den Fehler machen, dabei einseitig das Schlummern der Seele zu betonen; falsche Dogmatisierung des Seelenschlafs durch die Psychopannychiten bekämpfen schon Zwingli und Calvin, verfallen aber in den umgekehrten Fehler, das *κοιμᾶσθαι* auf den Leib zu beschränken: zum Totsein gehört eben nach paulinischer Vorstellung beides, daß der Leib im Grabe und die Seele in der Scheol ruht. — Bevor er die so eingeführte Belehrung gibt, nennt Paulus das praktische Endziel: *ἵνα μὴ λυπῆσθε*[1]: *λυπεῖσθαι* ist im Unterschied von *πενθεῖν, θρηνεῖν* und *κόπτεσθαι*, den verschiedenen Ausdrücken äußerer Totentrauer, fast immer innerlich (oft sittlich vgl. II Kor 2 2ff. 7 8ff.; Ausnahme I Pt 1 6). Das Verbot ist hier ganz absolut zu fassen (Lünem., Lightf.); das angefügte *καθὼς καὶ* leitet einen motivierenden Vergleich ein, natürlich nicht als sei die Negation mit in den Vergleich zu beziehen: wie sich ja auch die Heiden keinen Kummer über ihre Toten machen, obwohl sie doch keine Hoffnung haben (Woken), sondern der Unterschied im Hoffnungsbesitz motiviert ein gegensätzliches Verhalten. Die seit den Antiochenern fast allgemein beliebte Fassung (auch bei Luther, Calvin u. a.) als eines einschränkenden Vergleiches: „nicht so trauern wie die Heiden“, sei es daß man dabei an die Art (so die Meisten), den Grad (Theodor u. a.) oder das Motiv (Hfm.) denkt, wird weder dem *καθώς* gerecht (es müßte *οὕτως . . ὡς* heißen[2]), noch dem *καί* (s. zu 4 1), das dabei überflüssig wäre, noch der Kraft des paulinischen und überhaupt urchristlichen

---

1. Der regelmäßige Konj. ist durch ℵB D^{c}K hinreichend bezeugt; der Indik. *λυπεῖσθε* D^{*b}GF AL al wäre möglich nach Winer⁷ 272; aber Blaß 65, 2: „der Ind. Präs. nach *ἵνα* ist natürlich nichts als Korruptel“.
2. Vielleicht haben deshalb D* GF ℵ* 47 Hipp. Orig. Basil *ως*.

Gedankens[1]: diesen illustriert am besten der Apologet Aristides c. 15: „und wenn ein Gerechter von ihnen aus der Welt hinübergeht, so freuen sie sich und danken Gott und geleiten seinen Leichnam, als wanderte er von einem Ort zum andern"; vgl. Commodian instr. II 32f.; Faustus von Byzanz V 31 p. 183 Lauer; Leben des h. Tychon ed. Usener 133; auch Ps.-Chrysostomus de consolatione mortis s. I (MSG 56, 293–299) versteht es noch so, wenn er die Leichenklage der Patriarchen als der vorchristlichen Zeit entsprechend darstellt[2]. Ambrosiaster macht auf den scheinbaren Widerspruch mit Phl 2 27 aufmerksam, löst ihn aber richtig dahin, daß es verschiedene Motive sind: P. würde an Epaphroditus Trost und Hilfe vermißt, aber nicht ihn als einen Verlorenen betrauert haben[3]. Für *οἱ ἔξω* 12 braucht P. hier *οἱ λοιποί* vgl. Lk 8 10 m. Mk 4 11; Lk 18 9. 11 bezeichnet es mit wegwerfendem Ton die Nichtpharisäer amhaarez, im Unterschied von den chaberim; Röm 11 7 die ungläubigen Juden im Unterschiede von den christgläubigen; a. u. St. geht es wie 5 6. Eph 2 3 auf die Heiden (nationes Tert., gentes Aug.). An Juden, spez. Sadduzäer (Lünemann) ist weniger (deW.) oder vielmehr nicht mitgedacht. Die Heiden charakterisiert P. in diesem Zusammenhang als *οἱ*[4] *μὴ ἔχοντες ἐλπίδα* (zu *μὴ* beim Part. s. S. 113): die Hoffnungslosigkeit, d. h. der Mangel an Gewißheit künftigen Lebens, hängt mit dem „Gott nicht kennen" 4 5 eng zusammen: daher Eph 2 12 die klassische Charakteristik *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ* (Hbr 2 15 [Wohlenb.] hat hiermit nichts zu tun)[5]. P. ignoriert damit allerdings den grade damals in starker Zunahme begriffenen Unsterblichkeitsglauben der Mysterien, besonders der orphischen Kreise, aber auch im Attis-, Isis- und Mithraskult, wohl auch im Kult der Kabiren[6]. Ob diese Mysterienkulte überhaupt nicht in seinen Gesichtskreis getreten sind? — was ein wichtiges Argument gegen die Beeinflussung seiner Gedanken durch Mysterienideen ergäbe —, oder ob er, unbekümmert um die Wirklichkeit, nur jüdische Vorurteile wiedergibt? Es ist nicht denkbar, daß

1. Dieser steht weit ab auch von dem spätjüdischen wie ihn z. B. JSir 38 16 ff. vertritt. Vgl. besonders Mk 5 38 f. m. par., Joh 11 31. — Was Augustin, Luther u. a. über das sittliche Recht der Trauer und des Schmerzes (im Gegensatz zu erkünstelter Apathie) ausführen, ist sehr schön, trifft aber die Gedanken des Apostels nicht. Calvins moderationem requirit in luctu ist wieder mehr humanistisch-stoisch.

2. Schon dies ein Beweis, daß die beiden nur lat. erhaltenen Reden, welche Montfaucon für echt hielt, Chrysostomus nicht angehören, der wie im Kommentar z. u. St. so auch in Lazarum s. V 2 MSG 48, 1019 ausdrücklich sagt *λυποῦ, ἀλλὰ μὴ ὡς Ἕλλην ὁ ἀπογινώσκων ἀναστάσεως.*

3. Ebenso Ps-Augustin quaest. 82 (CSEL L 476), von demselben Verf. wie der Kommentar unter dem Namen des Ambrst, vgl. oben S. 51 4.

4. Sollte *οἱ* fehlen (GF), so wäre das part. mit *λυπῆσθε* zu verbinden, aber *οι* ist offenbar nach *λοιποι* ausgefallen, zumal ihm in der lat. Version habentes nichts entsprach. — qui spem non habent in domino m.

5. Über den Wert der Hoffnung: Philo quod det. pot. insid. sol. 139 (I 290) *ἐγγράφεται γὰρ τῇ θεοῦ βίβλῳ ὅτι μόνος εὔελπις ἄνθρωπος, ὥστε κατὰ τὰ ἐναντία ὁ δύσελπις οὐκ ἄνθρωπος.*

6. E. Rohde, Psyche[2] 362 ff.; A. Dieterich, Nekyia 63 ff.; E. Maaß, Orpheus 209 ff.; Harnack, Mission I[2] 28, 204; Wendland, hellenist.-römische Kultur 96; F. Cumont, les religions orientales 1907, 53 ff., 263; Hepding, Attis 1903, 4. 202; Cumont-Gehrich, Mysterien des Mithra 104 ff.; A. Dieterich, Mithrasliturgie 199 ff.; Bloch bei Roscher II 2522.

P. so die Augen verschlossen haben sollte vor den Tatsachen der ihn umgebenden Welt. Vielmehr wird er klarer gesehen haben als wir, wenn er die Bedeutung jener Mysterien für seine Zeit (sie nahm von da an stetig zu) noch so gering einschätzt, daß sie der landläufigen Anschauung des Heidentums gegenüber garnicht in betracht kamen. Diese kommt weniger klar zum Ausdruck in einzelnen Stellen der Dichter und Schriftsteller[1] als in den Inschriften und dem ganzen Schmuck der Grabmonumente[2]. Auch hier klingt bei P. wieder als Grundforderung an seine Gemeinde: anderssein als die heidnische Umgebung, nur daß dies hier nicht so wie 4_{3} als Forderung erscheint, sondern auf den Ton gestimmt ist: ihr braucht nicht zu trauern wie sie. Dieser Gedanke beweist zur Genüge, daß P. bei seinen Lesern den Gedanken voraussetzt, die Entschlafenen könnten ganz im Tode bleiben, daß es also Eintragen fremder Gedanken ist, wenn Olshausen, Hfm. u. a. annehmen, die Thess. hätten nur an der sog. ersten Auferstehung gezweifelt (Off 20_{5}). Daß P. von der Totenauferstehung in Thess. nicht geredet haben sollte, ist allerdings unglaublich und weder durch den Hinweis auf die Kürze der Zeit noch auf die lebhafte Parusieerwartung wahrscheinlich zu machen. Das gehörte zum Evangelium. Etwas anderes aber ist es, ob P. von einer ersten und einer zweiten Auferstehung gesprochen hat: Dogmatik hat er nicht gepredigt. Außerdem fragt es sich, ob die Thess. jenen ihnen ganz fremden Gedanken (vgl. Apg 17_{32}) richtig in sich aufgenommen hatten, sodaß sie imstande waren im gegebenen Fall davon die Anwendung zu machen. Und das war es, was sie jetzt beunruhigte: es waren Christen gestorben, ihre Herzen waren dadurch verwundet. Unwillkürlich mußte sich die Frage aufdrängen: sollen diese der mit Christi Parusie eintretenden Herrlichkeit nicht teilhaftig werden? Darüber hinaus zu reflektieren, ob sie dann doch bei der allgemeinen Totenauferstehung noch beteiligt seien, lag ganz außerhalb dieser Gedanken.

4_{14} Der Hauptbeweis: P. argumentiert, wie er das immer gerne tut, aus dem Zentrum des christlichen Glaubens heraus. Schon in dem Absichtssatz lag ja eine positive Ausführung des Themas, eine Antwort auf die Frage nach dem Los der Verstorbenen: wir brauchen nicht zu trauern, denn wir haben eine Hoffnung. Diese Antwort (also streng genommen nicht den *ἵνα*-Satz selbst, Lünem., erst recht aber nicht den einleitenden Gedanken: ihr dürft nicht in Unkunde bleiben, B. Weiß) begründet P. nun auf den Glauben

1. Man pflegt anzuführen: Aeschylus Eumen. 638; Euripides Iphig. Aul. 1252; Meleag. frg. 536 Nauck; Theokrit Idyll 4_{42}; Plutarch de amore prol. 5; Aphrodisios frg. 53; Cicero Tuscul. I 34; Catull V 4; Lucrez III 942f.

2. Stackelberg, Die Gräber der Griechen 1836f., Ravaisson, les monuments funéraires des Grecs, Rev. de l'hist. des relig. 1880; C. M. Kaufmann, Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulcralinschriften 1897; die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums 1900; Herckenrath, Studien zu den griech. Grabinschriften, Feldkirch 1896. B. Schroeder, Studien z. d. Grabdenkmälern der röm. Kaiserzeit, Bonner Jahrb. 1902. Von Inschriften in Thessalonich kommen besonders CIGr 1973 und 1988 in betracht mit wehmutsvollen Versen. Am verbreitetsten ist *οὐδεὶς ἀθάνατος*. Ein glänzender Beleg ist jener trostlose Trostbrief der Irene aus Oxyrhynchos 2. Jahrh., den Grenfell und Hunt, Ox. Pap. I N. 115 publiziert haben; Deißmann, Licht vom Osten 114ff.

an Christi Auferweckung, als dessen Konsequenz (der Glaube an) die Auferweckung auch der Christen erscheint: sachliche Voraussetzung für diese Folgerung ist die Zusammengehörigkeit von Haupt und Gliedern (I Kor 11 3. Kol 1 18. Eph 1 22. 4 15), die hier durch Ἰησοῦς im Vorder-, διὰ τοῦ Ἰησοῦ im Nachsatz zum Ausdruck kommt, vgl. I Kor 6 14. II Kor 4 14. Röm 4 24. 5 10. 8 11. 10 9. 14 7ff. Phl 3 10f. Eine formale Ungenauigkeit liegt nur darin, daß im Vordersatz von dem subjektiven Glauben, im Nachsatz objektiv von der Tatsache geredet wird. Man erwartete: wenn — wie wir glauben — Jesus gestorben und auferstanden ist (vgl. Flatt, Riggenbach), oder: wenn wir glauben, daß . . so müssen wir auch glauben, daß (vgl. Theodor, Bengel u. v. a.). Es geht nicht an, den Glauben als Voraussetzung für Gottes Tun zu fassen (so Hfm., dem Luthardt, Zöckler, Wohlenb. folgen: als ob εἰ πιστεύομεν[1] ein τοὺς πιστεύοντας verträte, „an die Bedingung des Glaubens . . . knüpft P. die Zusicherung"). Man muß eine leichte Ungenauigkeit, eine Verschiebung des Gedankens zugeben (s. zu 1 8): grade durch diese aber gewinnt er Nachdruck: aus der subjektiven Gewißheit wird objektive Sicherheit entwickelt (P. Schmidt). P. will für die Konsequenz nicht den Eindruck der Ungewißheit aufkommen lassen, den die hypothetische Form der Prämisse hervorrufen kann (Lightfoot). εἰ m. Ind. (vgl. Blaß 65, 4) zieht zwar durchaus nicht in Frage, daß die Voraussetzung zutrifft; Zweifel an der Auferstehung Jesu setzt Paulus in der Gemeinde grade nicht voraus (geg. Lünem.). Man braucht darum noch nicht εἰ = cum, da (Flatt) oder quodsi, denn wie (Schmiedel), wenn doch (P. Schmidt) zu fassen: der Form nach ist es hypothetisch, der Sache nach meint P. es als sicherste Basis seines Beweises. Das „wir" hier umfaßt natürlich alle Christen, in specie die von P. eng mit sich verbundenen (vgl. ἀδελφοί v. 13) Leser. Der Glaube erscheint hier wie öfter bei P. als Überzeugtsein von Tatsachen[2], daher πιστ. verbunden mit einem ὅτι-Satz, vgl. Röm 6 8. 10 9: Objekt ist in erster Linie die Auferstehung Christi, im Unterschied von 1 10. Röm 10 9 hier aktivisch ausgedrückt (im Nachsatz tritt doch wieder Gott als handelndes Subjekt auf); der Tod ist hier nur als die Voraussetzung dazu genannt, um Jesus mit den κοιμώμενοι gleichzustellen[3]. P. liebt es übrigens Tod und Auferstehung zusammen zu nennen, auch wo es ihm nur auf eins davon ankommt, vgl. Röm 4 25. 14 9; ob man darin die Einwirkung eines formulierten Credo finden soll wie in der erweiterten Formel I Kor 15 3f.? Zwingend ist das nicht. Den Nachsatz führt P. mit dem rein vergleichenden οὕτως καὶ[4] ein, das weder unser tonloses so des Nachsatzes ist (auch nicht Off 11 5, Schott, Winer, Buttmann),

---

1. επιστευομεν א* schon von א^c verbesserter Schreibfehler; ein Irrealis wäre hier schlecht am Platz.

2. E. W. Mayer, Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus, 1899, 95f.

3. Clemens Alex. quis div. salv. 33: ὁ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανὼν καὶ μεθ' ἡμῶν ἀναστάς.

4. B syr-phil Chrys.-comm stellen καὶ nach ὁ θεός; so wird der Parallelismus zwischen Jesus und οἱ κοιμηθέντες διὰ τοῦ Ἰησοῦ noch klarer. Aber P. liebt καὶ bei der Vergleichspartikel I Kor 12 12. II Kor 7 14. 8 11 u. o.; s. zu καθὼς καὶ 4 1; vgl. οὕτως καὶ ὑμεῖς Mk 13 29. Lk 17 10 u. ö. Etwas anderes ist καὶ οὕτως Röm 5 12. I Kor 14 25.

noch emphatisches „solchermaßen" = ὡσαύτως (Koch), noch den Inhalt des Vordersatzes zusammenfassende Hervorhebung der Bedingung (Hfm., wobei Wohlenb. in καί gar den Gedanken eines dem Glauben entsprechenden Lohnes entdeckt): vielmehr besagt οὕτως καὶ nur: dem Glaubensobjekt der Auferstehung des gestorbenen Jesus entspricht genau (καί, nicht der Form, sondern der Tatsache nach) die Auferweckung der gestorbenen Christen. Diese nennt P. hier aor. τοὺς κοιμηθέντας[1] διὰ τοῦ Ἰησοῦ. Man hat diese Verbindung, die doch ein Chrysostomus und andere griechische Exegeten gelten lassen (auch Ambrosiaster), für sprachlich unmöglich erklärt (deW.) und darum διά mit dem Verbum ἄξει verbunden (so schon Theodor, dann Luther, Calvin, Beza, neuerdings u. a. Lünem., Hfm., Weiß, Bornem., Schmiedel, Schettler). So weit das geschieht, um κοιμηθέντας in weiterem Sinne einschließlich der Frommen des ATs zu fassen (Zimmer), ist es sicher gegen den Gedanken des Paulus, denn so gewiß P. einen Abraham, den Vater der Gläubigen, am Heile teilnehmend denkt, so wenig reflektiert er hier darauf: es geht um das Los der verstorbenen Christen. Mit ἄξει verbunden stößt sich διά aber mit dem nachfolgenden σύν αὐτῷ, was weder durch Hinweis auf harte, sprungweise Rede (deW.) noch durch Vergleich ähnlicher Präpositionshäufungen in 3 7 zu beseitigen ist. Auf die Vermittlung Jesu bei dem ἄξει kommt es gar nicht an, auch nicht wenn man dem ἄξει σὺν αὐτῷ als ursprünglich beabsichtigt ein ἐγερεῖ substituiert. Wohl aber verlangt κοιμηθέντας eine Näherbestimmung, welche die Zusammengehörigkeit mit Jesus hervorhebt (Bengel, Hilgenfeld u. a.):

Ἰησοῦς ἀπέθανε — τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ
καὶ ἀνέστη — ἄξει σὺν αὐτῷ.

Stünde ἐν Χριστῷ da, so würde niemand schwanken; vgl. v. 16; I Kor 15 18. Off 14 13. διά aber bedeutet dasselbe, nur mit leiser Gedankenverschiebung: es ist natürlich nicht instrumental, als sei Jesus causa instrumentalis ihres Todes (Märtyrer, an die Salmeron und Thiersch denken, können in einem echten Paulusbrief nicht gemeint sein; das müßte auch eher διὰ τὸν Ἰησοῦν heißen[2]) oder des Schlafartigen ihres Todes (Ellicot), sondern steht wie 4 2 παραγγελίας ἐδώκαμεν διὰ = παρακαλοῦμεν ἐν 4 1, und in Wendungen wie διὰ πολλῶν δακρύων II Kor 2 4, διὰ πολλῶν μαρτύρων II Tim 2 2 von einem charakteristischen begleitenden Umstand: sie sind gestorben, indem ein Verhältnis zu Jesus dabei war. Jede Näherbestimmung wie per fidem Jesu im Glauben an Jesus (Ephraim, Ambrosiaster), so richtig sie sachlich ist, trägt etwas nicht ausgesprochenes ein. Vgl. Baruch apoc. syr. 30 1: die in der Hoffnung auf den Messias Entschlafenen. P. hat sich nicht daran gestoßen, mit Jesus auch den Tod in Beziehung zu setzen, nicht bloß Leben; der Euphemismus κοιμηθέντες mildert dies obendrein. Der Gedanke ist ganz der gleiche wie II Kor 4 10, Ignatius ad Trall. 9 2. Dementsprechend erwartet man auch dem ἀνέστη entsprechend etwas wie ἐγερεῖ (II Kor 4 14) oder ζωοποιήσει (Röm 8 11). P. greift aber mit seinem Gedanken gleich weiter, v. 17 ante-

1. κεκοιμημενους hier nur GF nach v. 13.
2. IV Mak 16 25 οἱ διὰ τὸν θεὸν ἀποθανόντες ζῶσι τῷ θεῷ; vgl. 18ff.; Off 6 9. 20 4.

zipierend (wie er oft tut, vgl. Gal 2 3): nicht Wiedererweckung zu neuem Erdenleben, sondern Einführung zu himmlischer Herrlichkeit in Gemeinschaft mit Jesus: daher *ἄξει*[1] *σὺν αὐτῷ* nicht Herausführen aus den Gräbern (Koppe, Lünemann). Aber auch nicht herbeiführen (im Sinne des *ἐπισυνάγειν* Mt 24 31 Ambrst., Hfm.): in beiden Fällen wäre es = resurrectio; es ist aber (wie sich aus v. 17 ergibt) adsumptio, was jene freilich einschließt, bezw. voraussetzt (Theodor). *σὺν αὐτῷ* ist dabei nicht prädikativ = *εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς σὺν αὐτῷ* Theodor, deW. u. a., Vereinigung mit Christus, erst recht nicht *σὺν αὐτῷ* mit Gott; es kann auch nicht für *ὡς αὐτόν* zu ihm stehen (Zacharias, Koppe), sondern setzt voraus, daß Gott auch Jesus führen, d. h. emporführen wird zur Himmelsherrlichkeit: Jesu Parusie ist also als Erscheinen vom Himmel her gleichsam zur Abholung seiner Gläubigen gedacht. Darin ist denn zugleich angedeutet, was an sich dem Beweisgang fremd ist, daß die Auferweckung und Emporführung zur Herrlichkeit mit der Parusie zusammenfällt. Das war der springende Punkt. Hierauf kommt Paulus 4 15 f. mit der Formulierung: wir lebenden kommen nicht eher zur Seligkeit als unsere verstorbenen Brüder. Mit *ἡμεῖς οἱ ζῶντες* stellt P. zunächst sich und die Leser in Gegensatz zu den *κοιμώμενοι* (*κοιμηθέντες*): das part. praes. ist zeitlich unbestimmt: es heißt weder die wir jetzt leben, noch die wir dann leben werden (Calvin, Flatt, Pelt): der Gedanke des Apostels geht von dem gegenwärtigen Bestande aus, von dem er annimmt, daß er bis zur Parusie dauern werde (Lünemann): auf diesen Zeitpunkt kommt es an: darum das ergänzende *οἱ περιλειπόμενοι εἰς* (temporal, bis zu; grundlos = für Wohlenb.) *τὴν παρουσίαν* (2 19) *τοῦ κυρίου*[2]. — *οἱ περιλ.* für הַנִּשְׁאָרִים Lev 26 39 Aq. [Sm.] (LXX *καταλειφθέντες*), Ez 6 12 Aq. Sm. Th. (LXX A *ὁ ὑπολειφθείς*) eigentlich die als Rest übriggebliebenen, verschonten; vgl. IV Mak 13 18; verwandt ist פְּלֵיטָה *ἀνασωζόμενοι* Jo 3 5 (was b. Sanhedrin 92[a] auf Schriftgelehrte beschränkt); auch eschatologisch hat es zunächst die Bedeutung: die welche alle Drangsale überstanden haben IV Esr 7 27 f. 13 26. Bar. syr. 70 8 f. 71 (dazu Volz 183, Bousset, Rel. d. Jud.[2] 298, 2). Dieser Nebengedanke aber kommt a. u. St. garnicht zur Geltung: hier handelt es sich nur um das Erreichen der Parusie, ohne zuvor gestorben zu sein (zu der nur scheinbar pleonastischen Häufung der Part. vgl. Koh 4 2 *τοὺς τεθνηκότας τοὺς ἤδη ἀποθανόντας ὑπὲρ τοὺς ζῶντας, ὅσοι αὐτοὶ ζῶσιν ἕως τοῦ νῦν*). Das Gegenstück bilden die *κοιμηθέντες* (hier war die Näherbestimmung als Christen nicht mehr nötig), was genau so von der Gegenwart zur Zukunft hinüberspielt: die jetzt Verstorbenen und falls bis zur Parusie noch welche sterben. Dabei denkt aber P. nicht an sich: er gehört zu den Lebenden und rechnet darauf, auch zu den Überlebenden zu gehören (s. Exkurs). Mit feierlichem *οὐ μὴ φθάσωμεν*[3], der bestimmtesten Form verneinender Aussage über Zukünftiges

---

1. *ἕξει* 37 wohl nur Schreibfehler, ergäbe mit *σὺν αὐτῷ* einen guten Sinn: bei sich haben.
2. Für *τοῦ κυρίου* lesen B *του Ιησου*, Marcion b. Tertullian Christi, 4* *του θανατου* (so!).
3. *φθασομεν* K al pauc., Väter-Ausgaben ist nur als Schreibfehler zu werten.

(Blaß 64, 5), stellt P. zunächst negativ fest: die überlebenden Christen haben keinen Vorzug vor den bereits verstorbenen: φϑάνειν hier (anders als 2_{16}) transitiv, vgl. Sap 6_{14}. 16_{28} jemandem zuvorkommen (ohne das Bild vom Wettlauf, Lünemann), d. h. hier teilhaben an der Herrlichkeit des Gottesreiches vom Moment der Parusie an, während die andern entweder garnicht (Lünemann) oder erst nachträglich daran teil gewinnen. Diesen das vorige nicht begründenden, sondern erläuternden Gedanken (man müßte denn γὰρ als parallel zu γὰρ 4_{14} begründend zu 4_{13} fassen, Koppe, Flatt, Koch) führt P. feierlich ein unter Berufung auf ein Herrenwort: τοῦτο nicht v. 14 (vgl. I Kor 7_6. Kol 2_4), sondern vorausweisend auf den ὅτι-Satz (vgl. I Kor 1_{12}. Gal 3_{17}); ὑμῖν λέγομεν das positive Gegenstück zu οὐ ϑέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν v. 13. Paulus braucht dies oft als bloße Einführung, z. B. Röm 15_8. Gal 5_2, hier aber dient es ihm dazu, die Autoritätsquelle anzugeben: wie er oft sagt κατὰ ἄνϑρωπον oder ἀνϑρώπινον λέγω Röm 3_5. 6_{19}, so hier im Gegenteil ἐν (instrumental) λόγῳ κυρίου. Die Formel dient I Kön 20_{35} (= III 21_{35}) JSir 48_3 zur Kennzeichnung der inspirierten Prophetenrede = mit einem von dem Herrn eingegebenen, aufgetragenen Wort, auf Grund einer Offenbarung des Herrn. Es liegt kein Anlaß vor, von dieser Bedeutung hier abzugehen, so gewiß Paulus bei dem Herrn nicht an Gott, sondern an Jesus denkt. Deshalb muß es noch nicht ein geschichtliches, dem Apostel von den Ohrenzeugen überliefertes Jesuswort sein, was er hier meint. Dagegen spricht schon Form und Inhalt des ὅτι-Satzes: „Wir überlebenden . . . Parusie des Herrn"; das Verhältnis der lebenden Gläubigen zu den verstorbenen lag außerhalb des Gedankenkreises Jesu. Daher wollten Stähelin, J d Th 1874, 191ff., v. Soden, StKr 1885, 280, Titius, Seligkeit I 24_2 das Herrenwort erst in v. 16 finden, wozu v. 15 quasi die Regeste, die knappe thematische Inhaltsangabe bilde. Aber das ist gezwungen; P. Schmidt bemerkt richtig, daß v. 16 den überlieferten Anschauungen entspricht; in v. 17 fügt P. durch πρῶτον, ἔπειτα etwas neues hinzu auf Grund des v. 15. In diesem liegt also der Schwerpunkt (Zimmer). Man kann sich auch nicht darüber einigen, welches Herrenwort gemeint sei: die meisten suchen es in Mt 24_{31} (Mk 13_{27}), so schon Pelagius, zuletzt B. Weiß, Titius, Resch, Paulinismus 338f.; damit läßt sich v. 6f. zusammenbringen; mit 24_{30} ist 26_{64} (Mk 14_{62}) [so O. Holtzmann] verwandt: aber diese Ankündigung der Parusie enthält weder den Gedanken v. 15 noch v. 16f.; durch εἰς ἀπάντησιν v. 17 hat Luthardt sich an den Ruf im Gleichnis von den 10 Jungfrauen Mt 25_6 erinnern lassen; eher paßten die Worte über das Bevorstehen der Parusie in dieser Generation Mt 24_{34}. 23_{36}. 16_{28} (Nösgen); an Joh 5_{25} denkt Ps.-Athanasius (MSG 28, 764). Nur wer τοῦτο rückwärts bezieht, kann an das Wort vom verlieren und gewinnen der Seele denken Mt 16_{25}. 10_{39} (Bacon), was Hfm. mit Joh 6_{39}f. verbindet. Zu dem Gedanken des Nicht-Zuvorkommens v. 15 paßte einigermaßen das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20_1ff. und der Spruch von den Ersten und Letzten Lk 13_{30} (H. Lietzmann). Aber alles paßt nur ungefähr, sodaß andere lieber von einem Agraphon reden nach Art von Apg 20_{35} (Theophylakt, Calvin, v. Zezschwitz, Wendt, Ropes, Sprüche Jesu 153, Mathews, messianic hope 73 u. a.). Der Vergleich der Einführungsformeln hier und a. u. St.

zeigt jedenfalls, daß P. nicht an eine schriftliche Sammlung von Herrenworten denkt, die er bei den Thessal. als bekannt voraussetzen durfte; er teilt ihnen etwas neues mit. Daß P. Herrenworte kennt, ist durch I Kor 7 10. 25, m. E. auch 11 23 gewährleistet, seine Verbindung mit dem Kreis der Augenzeugen durch I Kor 15 3ff. Gal. 1 18. 2 1 und durch Silvanus![1] Aber ebenso sicher ist das andere, daß Paulus in fortgesetztem Verkehr mit dem erhöhten Herrn lebt und von ihm Offenbarungen erhält (II Kor 12 1ff., aber auch Gal 2 2. Apg 18 9. 22 18ff. 27 23f., von den vielen Geistesweisungen, die man auch als Herrengebote fassen könnte, abgesehen); die beste Parallele zu u. St. ist I Kor 15 51 *ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω,* was ebenso von einer Offenbarung zu verstehen ist. *ἐν λόγῳ κυρίου* steht also = *κατὰ ἀποκάλυψιν* (so schon Theodor; *ἔχων ἐν ἑαυτῷ λαλοῦντα τὸν Χριστόν* Chrysostomus; neuerdings Lünemann, Godet, Zöckler, Schmiedel, Pfleiderer 77, M. Brückner 45). So begreift sich die Formulierung v. 15: der Apostel hat im Gebet dem Herrn die Frage vorgelegt: werden wir Überlebende vor den Verstorbenen einen Vorzug haben? und hat darauf die Antwort erhalten: nein. Wie weit bei dem Zustandekommen dieser Gewißheit überlieferte Gedanken und eigene Empfindungen mitspielen, ist schwer genau festzustellen: daß es nicht reine Offenbarung ist, zeigt sich schon darin, daß P. sich unbedingt zu der Zahl derer rechnet, welche die Parusie noch erleben. Diesen I Kor 15 51f. noch festgehaltenen Gedanken hat er seit einer Todesgefahr (II Kor 1 8) selbst aufgegeben (II Kor 5 8. Phl 1 21ff. 2 17). Deshalb darf man noch nicht abschwächen zu sensu domini loqui se profitetur (Ambrosiaster), als ein Wort, das der Herr selbst redet (Luther), gleich als sagte es euch der Herr selber (Ellicot): P. ist überzeugt, die Gewißheit in dieser Frage einer wirklichen Offenbarung seines Herrn zu verdanken. An ein ATliches Herrenwort oder eine schriftliche Apokalypse seis jüdischen seis christlichen Ursprungs zu denken, liegt gar kein Anlaß vor; die Deutung auf IV Esr 5 41 hat Steck selbst zurückgenommen (ob. S. 32 2).

4 16 Den als Inhalt einer Offenbarung feierlich mitgeteilten Gedanken: die Überlebenden haben keinen Vorrang vor den Verstorbenen, erklärt und begründet P.[2] nun positiv durch eine Schilderung des Hergangs bei der Parusie mit genauer Innehaltung der zeitlichen Folge: das erste ist die Parusie des Herrn selbst, wobei *αὐτός* (vgl. 3 11) hier sein natürliches Korrelat an den 2 Kategorien der Christen hat, ohne daß man die Engel Mt 24 31 herbeiziehen müßte (B. Weiß); ein Hochton er selbst im Gegensatz zu unpersönlicher Offenbarung durch Wirkungen (Olshausen), oder er selbst wird kommen, nicht nur wir zu ihm entrückt werden (Alford), liegt ebensowenig darin wie eine Rückbeziehung auf die Verheißung in dem Herrenwort (Bor-

---

1. Vgl. meine Probleme des apost. Zeitalters 103 (vgl. oben S. 8). Vgl. hierzu die sehr beherzigenswerten Ausführungen von Joh. Weiß, Paulus und Jesus, Monatschr. f. Past.-Theol. V 1908, 12ff.

2. Für dies 2. *ὅτι* (das nicht auch von *λέγομεν* abhängig sein kann, Koch) möchte Wohlenberg *ὅτε* vermuten; aber es ist hier nicht nur von der Parusie die Rede, sondern v. 17 führt das „nicht zuvorkommen" näher aus.

nemann); aber es steht auch nicht tonlos (deW.). Mit stolzer Freude bekennt vielmehr die Christenheit: der Herr selbst kommt (*καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ* griechischer ausgedrückt als 1_{10}; artikellos vgl. W.-Schm. 19, 1; Blaß 46, 5). Das Herabkommen vom Himmel, wo Christus zur Rechten Gottes thronend gedacht ist (Röm 8_{34}), ist schon im AT Bild der Theophanien Ex 19_{11}. Micha 1_3 (anthropomorph Gen 11_5). Gemeint ist ursprünglich: auf die Erde herab; P. sagt das aber nicht und denkt es auch nicht; Christus kommt nur bis in Sehweite den Seinen entgegen, die dann zu ihm emporgehoben werden (s. u.). Eben diese Vereinigung mit all den Seinen ist der nächste Zweck des Herabkommens: daher stellt P. dem *καταβήσεται* voran die auf jene bezüglichen Begleiterscheinungen: drei Wendungen mit *ἐν* (vgl. I Kor 4_{21}), von denen aber nur die 2 letzten durch *καὶ* verbunden sind. Hiernach sollen sie offenbar nicht parallel stehen, sondern die 2. und 3. dienen der 1. zur Erklärung: es sind nicht 3 Akte, sondern einer, der zunächst als *κέλευσμα* bezeichnet, dann seiner Kraft und Wirkung nach als Erzengelsstimme und Gottestrompete charakterisiert wird. Der Befehl (*κέλευσμα* im NT nur hier, LXX Prv 30_{27} [24_{62}], aber schon bei Thukydides II 92_1 als militärischer t. t., auch in der Jäger-, Matrosen- und Jockeysprache der ermunternde Zuruf, Xenophon venat. 6_{20}, Lukian tyr. vel katapl. 19) ist nicht Gottes Befehl an Christus die Parusie ins Werk zu setzen (Bisping, Kabisch)[1], sondern Christi Befehl zur Auferstehung der Toten. Man hat kein Recht aus Mt 24_{31} zu ergänzen: Befehl an die Engel, die Toten aus den Gräbern herbeizubringen. Die Stimme des Herrn dringt selbst in die Gräber und ruft die Toten heraus (Joh 5_{28}. 11_{43} mit der interessanten Ausführung im Evangelium Nicodemi 20 = Desc. Christi 4_3 Tischendorf evang. apocr.^{2} p. 396), wie IV Esr 13_{33} die Stimme des Messias alle Völker versammelt.

Nach der Vorstellung des Spätjudentums bewirkt Gott, der ja selbst überweltlich bleibt, die allgemeine Totenerweckung bezw. die Sammlung der Gläubigen durch den höchsten seiner Engel, Michael (s. Jud $_9$. Off 12_7. W. Lueken, Der Erzengel Michael 1898, 49f., Bousset, Rel. d. Jud.^{2} 366f.). Der Ausdruck *ἀρχάγγελος*[2], der LXX noch fremd (s. bes. Dan 10_{13}. 12_1), findet sich bei Hen 20_8, Proseuche Joseph (bei Orig. in Joh II 31_{190}), IV Esr 4_{36} und ist Philo geläufig, der ihn mit dem Logos gleichsetzt (de conf. ling. 146, quis rer. div. her. 205, II 257_3, III 47_1 Cohn-Wendland), im NT nur noch Jud $_9$ (vgl. Nägeli 48. 72). Für die urchristliche Betrachtungsweise verschwindet diese Gestalt hinter der des Herrn; P. denkt nicht daran, neben

---

1. So liest Adamantius p. 48: *ἐν κελεύσματι θεοῦ, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου, ἐν τῇ ἐσχάτῃ* (aus I Kor 15_{52}) *σάλπιγγι καταβήσεται κύριος ἀπ' οὐρανοῦ* wohl gedächtnismäßig frei; oder ist dies marcionitischer Text? s. zu *πρωτοι* unten S. 197_3. Der äth. Text von Asc. Jes 10_{12} (in lat. und slav. fehlt dies) läßt Gott mit gewaltiger Stimme Christus zurufen, daß er richten soll; aber damit ist Christi Auferstehung und Himmelfahrt gemeint, gegen R. H. Charles, the ascension of Isaiah 1900, 70.

2. Everling, paul. Angelologie 79ff.; Cremer, RE^3 V 369 (sehr dürftig; wertvolle Zusätze von B. Pick und H. S. Nash in der amer. New Schaff Herzog Enc. I 174ff.); A. Dieterich, Mithrasliturgie 49_2. 2_6; über die Namen der 7 Erzengel s. auch O. von Lemm, Koptische Miszellen XXVIII aus Pap. d'Anastasy 9 (Leyden); Deißmann, Licht v. Osten 328ff.

Christi Befehlswort noch einen Erzengelruf zu stellen (wie die Johannesoffenbarung die einzelnen Überlieferungsmotive einfach addiert), sondern charakterisiert jenes nur nach seiner Stärke durch dies geläufige eschatologische Bild. Ebenso ist die Gottestrompete Bild der Kraftwirkung jenes *κέλευσμα* Christi vgl. Off 1,10. 4,1. *σάλπιγξ θεοῦ* ist gen. char. wie Offenb. 15,2, nicht in Gottes Dienst oder auf Gottes Befehl geblasen, sondern eine Gottestrompete, die eben anderen Ton gibt als Menschentrompeten; ein Gegensatz zu den Engeln ist wieder nur eingetragen (B. Weiß). Man darf hier weder von den Trompeten ausgehen, vor deren Schall die Mauern Jerichos einstürzten Jos 6,4ff., noch von dem Gebrauch der Trompete zum Zusammenrufen der Gemeinde Num 10,3ff. Lev. 25,9. Joel 2,1. 15, vielmehr gehört der Trompetenschall zu den Begleiterscheinungen der Theophanie Ex 19,16. 19. 20,18 (E), Ps 47,6. Zeph 1,16. Sach 9,14. Jes 18,3 [1]. Vor dieser Gottestrompete erzittern die Festen der Erde, die Gräber öffnen sich und geben die Toten heraus. Es ist richtig, daß mit dem Bild der Posaune sich sonst auch der Gedanke des Zusammenrufens der zerstreuten Glieder des Volkes verband Jes 27,13. Mt 24,31. Ps Sal 11,1. Apok. Abr. 31, Schmone Ezre 10 [2]; dies ist aber weder der einzige noch der ursprüngliche Gedanke: IV Esr 6,23 ist der Trompetenschall nur eins der schrecklichen Zeichen der Gerichtsnähe (vgl. Off 8,6ff., wie denn nach der vita Adae (apoc. Mosis) 22 der Erzengel Michael durch Trompetenblasen alle Engel zum Gericht über Adam zusammenberuft); ebenso ließ sich damit auch die Totenerweckung verbinden, Did. 16,6: das bezeugt für Paulus deutlich I Kor 15,52 und auch an u. St. kommt es auf weiter nichts an. P. stellt dabei den Trompetenschall sowenig wie den Erzengelruf neben das Befehlswort des Herrn als dreierlei verschiedene Akte im Drama der Parusie, sondern er charakterisiert jenen durch diese Vorstellungen: das Kommandowort *ἐγείρεσθε* surgite (Theodor, Chrysostomus, Theodoret) ist so kräftig (*φωνὴ ἀρχ.*), daß es in die Gräber dringt, und so wirksam (*σάλπιγξ θεοῦ*), daß die Totengebeine wieder lebendig werden. Dadurch ist noch nicht Christus selbst mit dem Erzengel gleich gesetzt (Ambrosiaster, Coccejus, Ode l. c. 1057, Olshausen) [3]. Man darf auch nicht die Trompete mit dem Erzengel, den Befehl mit der Erzengelstimme gleichsetzen wollen (Theodor), ebensowenig den Befehlsruf (scl. des Erzengels selbst) in Stimme und Trompetenschall zerlegen (Lünemann); erst recht gilt es nicht, alles auf einen Donner zu reduzieren (Hunnius). Es wird überhaupt unmöglich sein, die Vorstellung des Apostels genau zu reproduzieren: auf die Einzelheiten kommt ihm auch gar nichts an, alles ist christozentrisch gedacht und auf die Totenerweckung zugespitzt. Das ist die Hauptsache.

Mit *καὶ* führt P. die Schilderung der Ereignisse fort: doch klingt wohl ein „und so" mit, d. h. die nun folgende Totenauferstehung ist als direkte

---

1. S. Baentsch z. Ex 19,16; Greßmann, Urspr. 80f.; Eisenmenger, Entdecktes Judentum II 929f.
2. Bousset, Rel. d. Jud.² 271f.
3. Durch die Gleichung *ἀρχάγγελος* = h. Geist bekommt man sogar ein Zeugnis für die Trinität an dieser Stelle (Alphen, Honert).

Folge jenes Herabkommens mit Befehlsruf gedacht; überhaupt ist zu bedenken, daß alles *ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ* I Kor 15 52, also sozusagen gleichzeitig erfolgt. Die Toten (hier ohne Euphemismus) werden auferstehen (*ἀναστήσονται*[1] die auch den Griechen eher geläufige Form [s. I Kor 15 12f., dazu Aischylos Eumen. 648] statt des von P. bevorzugten *ἐγερθήσονται*); dies der jüdische Glaube; P. aber sagt *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ*[2] und schränkt dadurch den Gedanken sofort ein; wer in Lebensgemeinschaft mit Christus gestanden hat, wie sie auch durch den Tod nicht aufgehoben werden kann, der wird auferstehen: davon daß die andern — später — auch auferstehen, zum Gericht, sagt P. nichts; ob er es geglaubt hat, darüber s. u. Hier ist die Verbindung des *ἐν Χριστῷ* mit dem Verbum (Pelt, Schott) ganz sinnlos; bei *νεκροί* würde es fehlen, bei *ἀναστ.* ist es neben dem vorhergehenden überflüssig, gegenüber dem folgenden störend. Auch hier gilt, daß die Gemeinschaft mit Christus nicht näher bestimmt werden darf, obwohl natürlich Glaube an Christus Voraussetzung ist. Von Martyrium für Christus ist nicht die Rede (s. z. 4 14).

4 17 Durch dies Auferstehen werden die verstorbenen Christen zunächst in die gleiche Lage mit den überlebenden versetzt: es findet also kein *φθάνειν* der letzteren statt; selbstredend aber auch kein *φθάνειν* der ersteren, wie Ewald wunderlich meint. Das *πρῶτον*, das P. nachbringt, in wirksamer Nebeneinanderstellung mit *ἔπειτα*[3] (I Kor 12 28. 15 46), gibt ja nicht einen Vorzug der Verstorbenen, sondern hebt nur ihren Nachteil auf. Mit dem Unterschied einer 1. und 2., speziellen und allgemeinen Totenauferstehung (Chrysostomus, Oekumenios u. viele andere) hat es nichts zu tun. P. hätte auch sagen können: dann werden sie und wir; der Gegensatz verlockt ihn zu sagen, dann werden wir (*ἡμεῖς οἱ ζῶντες*[4] *οἱ περιλειπόμενοι*[5] s. 4 15, die Zeitbestimmung *εἰς τ. παρ. τ. κ.* war hier nicht mehr nötig), aber mit *ἅμα σὺν αὐτοῖς* (5 10 Blaß 37, 6 a. E.) holt er das gemeinsame nach: beide getrennten Teile der Christenheit bilden jetzt eine unterschiedslose Einheit: sie werden entrückt (*ἁρπαγησόμεθα*[6] vgl. II Kor 12 2. 4. Apg 8 39 statt *ἀναλαμβάνεσθαι* oder *ἀνάγεσθαι*) hebt das gewaltsame göttlich-mächtige hervor: die Vorstellung ist eine durchaus sinnliche, und doch hat Paulus stark vergeistigt und die Verwandlung, von der er I Kor 15 50ff. redet, so wenig er sie hier erwähnt, sicher vorausgesetzt (Lünemann gegen Schrader). Allerdings bleibt das Bild im Sinnlichen: wie sollte es auch anders für Menschengedanken? Körper zu heben bedarf es der Träger, dazu dienen Wolken

---

1. *εγερθησονται* Adamantius, Eusebius, Basilius, Theodoret, Chron. pasch. (ob origenistisch?).

2. *οι νεκροι* (om. 37*) *οι εν χῶ* GF als Äquivalent für qui sunt in Chr.; *εν χρ.* fehlt bei Adamantius (Marcion?).

3. *πρωτοι* Marcion (b. Tert), Adamantius; D*GF altlatt. vg. Hippolyt, Ambst., Orig. interpr., Eusebius, Basilius, Chrys., Theodoret al.; Thdrt. einmal aus Versehen nach I Kor 15 52 *ἄφθαρτοι*.

4. ∼ *οι ζωντες ημεις* K 3 14 46 . .; *και ημεις* (ohne *ζωντες*) Adamantius.

5. *οι περιλειμενοι* B*; *οι περιλ.* fehlt b. GF g m Tert., Amb., Methodios (Streichung befürwortet Blaß); + *εἰς τὴν παρουσίαν αὐτοῦ* aus v. 15 Adamantius.

6. *αρπαγησωμεθα* L Schreibfehler.

wie bei den Theophanien Ps 104 3, so bei dem Erscheinen des Menschensohnes Dan 7 13[1]. Hier hat LXX ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ = Mt 24 30. 26 64 (Off 14 14 ἐπὶ τὴν νεφέλην), Theodotion μετὰ τ. νεφ. τ. οὐρ. = Mk 14 62. Off 1 7. IV Esr 13 3; Mk 13 26 setzt dafür ἐν νεφέλαις (Lk 21 27 ἐν νεφέλῃ). Wie nun Apg 1 9. 11 Christi Himmelfahrt seinem Herabkommen gleichartig gedacht ist, νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτόν, so auch hier die Auffahrt der Seinen. Das ἐν ist vielleicht weniger göttlich-majestätisch als ἐπί, aber es meint doch auch die Wolken nicht nur als Hülle, sondern als Träger; keinesfalls vertritt es ein εἰς (Moldenhauer). Das Ziel fügt P. mit doppeltem εἰς an: zunächst εἰς ἀπάντησιν[2] (= לִקְרַאת LXX oft, Mt 25 [1] 6. [27 32 WH] Apg 28 15, sonst συνάντησις oder ὑπάντησις, Helbing 114, artikellos weil als eine Präp. gedacht, sowohl mit gen. als dat.) τοῦ κυρίου[3]: P. denkt nur an die Vereinigung mit dem Herrn: diese erfolgt weder auf Erden noch im Himmel, sondern dazwischen, daher εἰς ἀέρα[4] (artikellos wie I Kor 9 26. 14 9. vgl. Kühner-Gerth 462 b, f[5]). Die Luft gilt wohl sonst als die Geistersphäre Eph 2 2, οἶκος ψυχῶν ἀσωμάτων Philo de somniis I 135. 137 (III 234 9 Wendl.); es ist möglich, daß P. das übersinnlich-geistige des Zustandes damit hat andeuten wollen. Aber zunächst kommt die Luft nur als Ort der Vereinigung zwischen Himmel und Erde in betracht (P. Schmidt): man darf dafür nicht ohne weiteres Himmel einsetzen, auch nicht Durchgangsort zum Himmel. Was weiter wird, das hat P. nicht ausgesprochen, und schroff stehen sich bei den Exegeten 3 Ansichten gegenüber:

1) aus ἀπάντησιν wird gefolgert, daß sie mit dem Herrn wieder zur Erde herabkommen: also die Entrückung eine Einholung des himmlischen Königs, wie die des Bräutigams Mt 25 6 (so schon Chrysost., Ps-Athan., Augustin; neuerdings Hfm., Luthardt, Büttner, Georgii, Hilgenfeld ZwTh 1862, 240, Holtzmann);

2) unter Berufung auf das nachfolgende καὶ οὕτως wird das Luftreich selbst als Ort dauernder Vereinigung gedacht (Pelt, Usteri, Weizel, Stähelin, Pfleiderer[2] 285 [?], von Soden StKr 1885, 284 f.); nach Beyschlag NTl. Theol. II 264 f. wenigstens für die Zeit, bis jene bisher im Luftreich herrschenden Weltmächte entthront sind und die Welt gerichtet ist; ähnlich Kabisch, paul. Eschatol. 258;

3) mit dem Herrn gehören die ihm vereinten Christen in den Himmel (Lünem., B. Weiß). Schmiedel, Bornemann, Milligan lassen die 1. und 3. Möglichkeit offen.

Die zweite Auffassung scheidet von vornherein aus: καὶ οὕτως führt eine Folge an[6]. Für die erste Auffassung kann man sich auf jüdische Vor-

---

1. Swete, introduction[2] 48; Dalman, Worte Jesu 198; Bousset, Rel. d. Jud.[2] 304 A. 1.
2. υπαντησιν D*GF, συναντησιν Hippolyt p. 46 Achelis, Epiphanius adv. haer. LXIV 70 nach Methodius. – εἰς τὴν ἀπάντησιν Polyb. V 26 8.
3. τω κυριω D[b], domino Tert., Hilar., Ambst., τω χριστω D*GF altlatt. vg-codd. Hippol., Tertull., Orig. int., Hilar.
4. εις αερας Eusebius eccl. theol. III 14 p. 171 Kl.
5. fehlt sowohl bei W.-Schm. 19 als bei Blaß 46.
6. venienti ibitur obviam, non manenti Augustin de civit. dei XX 20 2.

stellungen berufen, die nicht nur das messianische Reich auf Erden lokalisieren, wie es dann der christliche Chiliasmus fortsetzt (Off 20_{4}f., Papias, Melito), sondern auch eine vorübergehende Entrückung der Frommen während der letzten Drangsalszeit mit Rückkehr auf die befriedete Erde kennen, Ass. Mosis 10_{8}ff.[1]. Aber diese Analogie ist noch nicht maßgebend für Paulus, dem mit der Anschauung des himmlischen Herrn in seiner Glorie (Apg 9_{3}f. 22_{6}. 26_{13}. I Kor 2_{8}, auch die Vorstellung von der künftigen Herrlichkeit sich ganz ins himmlische umgesetzt hat (I Kor 15_{48}f.). Auf das Wie geht P. garnicht ein: ihm kommt es nur auf eines an; das ist das 4. Glied der Schilderung: und infolge (scl. der Begegnung) wird eine dauernde Vereinigung mit dem Herrn stattfinden. *πάντοτε*[2] (1_{2}. 3_{6}, hier von ununterbrochener, endloser Dauer[3] im Sinne von *αἰωνίως*, das als Adverb im NT fehlt, bei Symm. Gen 6_{3}. Am 1_{11}. Ps 61_{8}. 89_{38}. 149_{6}) *σὺν*[4] *κυρίῳ* (stärker als *μετά*, nicht nur in Gesellschaft von, sondern in inniger Verbundenheit mit) *ἐσόμεθα*[5] faßt den Gesamtinhalt der christlichen Zukunftshoffnung in einen Gedanken zusammen: nicht irgend welche Freuden des messianischen Reiches, wie sie noch Jesus selbst bildlich als Essen und Trinken in seinem Reich darstellt (Mk 14_{25}. Mt 26_{29} [*μεθ' ὑμῶν*]. Lk $22_{16.\ 18;\ 30}$; Lk 14_{15}ff. Mt 22_{1}ff. Lk 13_{29}. Mt 8_{11}), sondern lediglich das „bei dem Herrn sein" Phl 1_{23}. II Kor 5_{8}, vgl. Joh 14_{3} 17_{24}. I Joh 3_{2}. Der Unterschied von Lebenden und Verstorbenen ist hier ganz weggefallen. Die Vereinigung mit dem Herrn wird beiden gleichzeitig und gleicherweise zu teil: also ist kein Grund, um die Entschlafenen zu trauern.

4_{18} So schließt P., mit *ὥστε* die Glaubensgedanken zusammenfassend und ihnen eine Wendung ins paränetische gebend (vgl. I Kor 3_{21}. 4_{5}. 5_{8}. 10_{12}. 11_{33}. 14_{39}. bes. 15_{58}. Phl 2_{12}. 4_{1}. I Pt 4_{19}), mit der Mahnung, sich durch diese seine Worte trösten zu lassen; zugleich aber macht er in seiner Weise die Thess. selbst zu Trägern des seelsorgerlichen Zuspruches für einander (vgl. 5_{11}). Seine Worte (nicht seine Gründe oder Lehren) sollen ihnen dabei als Unterlage dienen. Man verwischt die Feinheit, wenn man statt an sehnsuchtsvolle Trauer um die Toten an die Beschwerden der gegenwärtigen Weltzeit erinnert (Theodoret). Daß P. die Mahnung aus den Briefformeln des Zeitalters übernimmt[6], wird durch eine oder zwei Analogien noch nicht erwiesen.

Exkurs: Aus der Geschichte der Auslegung.

Die Exegese hat an diesem Stück unglaublich viel herumexperimentiert. Wir dürfen absehen von dem Versuch, das ganze aus dem eschatologischen in spiritualisti-

---

1. Eine Umbiegung der Idee der Bergung Jes 26_{20}. Off 12_{14} oder Flucht Sach 14_{5}. Mk 13_{14}ff. ins transzendente, Bousset, Rel. d. Jud.² 254. Ähnlich scheint Luk 21_{36} eine Entrückung an die Stelle der Verkürzung der Schreckenszeit Mk 13_{20}. Mt. 24_{22} getreten zu sein.

2. *παντες* D* d e aus dem richtigen Gefühl, daß hier das Zusammensein beider Kategorien noch einmal betont sein müßte.

3. Gegen Marcell verwertet bei Eusebius de eccl. theol. III 14 p. 171 Kl.

4. *εν* B. 5. *εσωμεθα* L.

6. Deißmann, Licht vom Osten 116_{6}, vergleicht das *παρηγορεῖτε οὖν ἑαυτούς* am Schluß jenes Trostbriefs der Irene Ox. Pap. I 115.

sches zu übertragen, in κοιμηθέντες διὰ τοῦ Ἰησοῦ nach Röm 6₃f. die Getauften, in ἄξει eine rein sittliche Wirkung zu sehen (Häretiker, gegen die Chrysostomus polemisiert, ob Marcioniten oder Valentinianer?). Die Katholiken haben ein anderes Interesse: sie möchten die Einheit beider Testamente auch hier dadurch wahren, daß sie die Frommen des ATs mit den Christen zugleich am Heil teilnehmen lassen (Theodor, Theodoret unter Berufung auf Heb 11₃₉f., von neueren Musculus, Zimmer). Paulus hat aber dieses Interesse durchaus nicht, so gewiß er, auf die Frage nach der Teilnahme jener Vorväter gebracht, sie bejaht haben würde.

Den Vätern lag hauptsächlich daran, den Apostel von dem Irrtum zu entlasten, er habe die Parusie erleben zu können geglaubt; Origenes spiritualisiert daher, geistlich lebende und tote; Methodios (und Oikumenios) deutet auf Seele und Körper der Gläubigen; die Antiochener bleiben beim Wortsinn, schließen aber Paulus aus, indem sie ἡμεῖς = die Gläubigen, οἱ περιλ. diejenigen Gläubigen, welche dann noch überleben fassen (Theodor, Chrysost., Theodoret; — was ἡμῶν . . οἱ περιλ. heißen müßte, richtig Lünemann). Auch Severian kommt über ζῶντες καταλαμβάνονταί τινες vgl. Mt 24₃₈. Lk 17₃₄ nicht hinaus. Ebenso die Lateiner: P. will, indem er sich und die Leser den Überlebenden einrechnet, sie zu steter Bereitschaft anspornen (Pelagius, Calvin). Die dialektische Exegese des 18. Jahrh. redet von enallage personae oder anakoinosis, die von einer Gesamtheit aussagt, was nur von einem Teil gilt. Mit Wir in unsern Nachkommen hilft sich Joach. Lange; Turretin, Pelt u. a. wollen die Partizipien konditional fassen: wenn wir leben (müßte artikellos stehen), ähnlich J. P. Lange: sofern wir leben. Hoelemann redet von allmählicher Ausweitung des Gedankens. Erst Usteri (1824) und Daehne (1835) haben nach vereinzelten Vorgängern wie Piscator, Grotius und Moldenhauer dies Vorurteil gebrochen, das in der neueren protestantischen Exegese aller Richtungen als aufgegeben betrachtet werden darf.[1]

Die meisten Irrtümer aber stammen aus der dogmatischen Neigung der Exegese, die wenigen Züge dieser Stelle aus andern Äußerungen des Paulus zu ergänzen, mit sonstigen Angaben der Bibel (besondes der Johannesoffenbarung) in Übereinstimmung zu bringen, und es so schließlich zu einer systematischen Lehre von den letzten Dingen zu bringen. In ähnlicher Weise wie diese dogmatisch gebundene irrt aber auch die moderne religionsgeschichtliche Exegese, wenn sie bei dem berechtigten Versuch, die Genesis der Gedanken des Paulus aus der jüdischen Apokalyptik zu verstehen, allerlei aus dieser in jene einträgt.

Zunächst ist zu konstatieren, daß P. hier nur von dem zeitlichen Verhältnis der Totenerweckung und der Vereinigung mit dem Herrn redet: nichts über das Schicksal der Nichtchristen, nichts über die Vorzeichen der Parusie, nichts über die Sammlung der Zerstreuten, nichts vom Gericht. Es ist eine grandiose Reduktion der vielgestaltigen jüdischen Eschatologie auf 2 Hauptgedanken: Vereinigung aller Christen mit dem Herrn, und dabei kommt keiner der Gläubigen in Nachteil. P. ist dabei ganz beherrscht von dem kollektivistischen Gedanken, daß die Vereinigung mit dem Herrn nur der Gemeinde zuteil wird, und dem Einzelnen nur als Glied einer Gemeinschaft.

Die nächstverwandte Stelle bei P. selbst ist I Kor 15: beidemal handelt es sich um das Schicksal der verstorbenen Christen, beidemal beweist P. deren Auferweckung u. zw. aus der anerkannten Tatsache der Auferweckung Christi; aber schon die Motive sind hier ganz andersartige[2]; in Korinth hat P. nicht liebevolles Sorgen um das Schicksal der Toten zu beruhigen, sondern leichtfertige Verstandeszweifel an der Möglichkeit einer Totenauferstehung zu bekämpfen. Ebenso verschieden ist darum der Ton: hier liebevoll tröstend, dort hart strafend. Speziell ist es die Unvorstellbarkeit eines Auferstehungsleibes, die dort ins Feld geführt wird; dem begegnet P. mit dem Hinweis

---

1. Den katholischen Standpunkt vertritt klar Atzberger, christl. Eschatol. 325₂.

2. Dies wird von einzelnen Exegeten verkannt, z. B. Wendt, Jacquier, Introd. I 118. Der Unterschied im Tone des Paulus fein beachtet von Chrysostomus: καὶ ἑτέρως μέν τοῖς ἀπιστοῦσι διαλέγεται, ἑτέρως δὲ τούτοις.

auf die mannigfachen Arten der Leiblichkeit, daher spielt hier die Verwandlung eine Rolle, während von der Entrückung nicht die Rede ist. Diese beiden Bilder lassen sich zu einer Einheit verschmelzen; gewiß denkt P. die Entrückten nicht in grobsinnlicher, sondern in verklärter Leiblichkeit, wie er umgekehrt die in Unverweslichkeit Auferweckten und Verwandelten nicht länger auf Erden verweilend denken wird. Man kann so von Bruchstücken einer Gesamtkonzeption, richtiger von fein berechneten Ausschnitten aus einer Schilderung reden, und doch verdirbt man die Besonderheit eines jeden, wenn man ohne weiteres die darin fehlenden Züge aus dem andern ergänzt[1]. Richtig aber bemerkt von Soden StKr 1885, 280–285, daß die Art, wie beide Bilder sich ergänzen, die Echtheit beider verbürgt.

Noch weniger darf man, weil P. in II Kor 5 8. Phl 1 23f. ganz spiritualistische Gedanken vorträgt, die sinnlichen Züge in I Th 4 13ff. oder den Gedanken eines Zwischenzustandes für die verstorbenen Christen weg eliminieren wollen (Beyschlag, NTl. Theol. II 272f.). P. hat auf diesem Punkte ohne Zweifel eine Entwicklung von stärker sinnlich gefärbter jüdischer Anschauung zu vergeistigterer Auffassung (die sich vielfach mit hellenistischem deckte) durchgemacht[2]; er glaubte den Toten bis zur Leibesauferweckung von dem Herrn getrennt, auch seelisch, und erst bei der Auferstehung mit dem Herrn vereinigt. Später läßt er diese Vereinigung unmittelbar durch den Tod des Einzelnen zustande gebracht werden. Dieser Individualismus, der im Tod schon das Endgericht erblickt, ist dann stärker noch von den Vätern Origenes, Chrysostomus u. s. w. entwickelt worden und beherrscht die Folgezeit bis zu völliger Abstreifung der aus dem Kollektivschema stammenden Gedanken.

Ganz unberechtigt aber ist es, Paulus aus der synoptischen oder der johanneischen Apokalypse zu interpretieren. Die Kirchenlehre baut sich viel mehr auf diesen als auf Paulus auf: aus Off 20 4f. entnimmt sie die Lehre von der doppelten Auferstehung[3] und die Exegese behandelt diese dann als ganz selbstverständlich, als müsse auch Paulus den Thess. davon geredet haben (so neuerdings noch Olshausen, deW., Hofm., Stähelin u. a.). Mit Recht sagt dagegen Bornemann S. 191: „Nur, wo der Tod als Regel gilt, kann die Auferstehung auch als Regel gelten. So lange der Tod nicht berücksichtigt wird, liegt auch der Gedanke der Auferstehung fern." Von dem Schicksal der Toten überhaupt redet P. garnicht, sondern nur von dem der Christen. Die Ungläubigen sind ihm *ἀπολλύμενοι* (II 2 10), die als Strafe *ὄλεθρον αἰώνιον* büßen (II 1 9), was er sich nicht als Vernichtung, aber auch nicht durch leibliche Wiedererweckung vermittelt denkt.

Besondere Bedeutung hat dies Verfahren in der Kontroverse mit den Irvingianern erhalten: stützen diese einer ihrer Zentrallehren von der Entrückung der versiegelten Gläubigen während der schweren Drangsale der letzten Zeit hauptsächlich auf unsere Stelle[4], so sucht die kirchliche Theologie dies durch eine abweichende Exegese zu entkräften[5]; da sie aber mit ihren Gegnern die Voraussetzung der unbedingt normativen Bedeutung aller eschatologischen Schriftaussagen teilt, so gelingt ihr jenes nur in sehr beschränktem Maße durch etwas andere Gruppierung der Tatsachen: sie faßt

---

1. So tragen Augustin de civit. dei XX 20, Hieronymus ep. ad Marcellam 59 den Gedanken der Verwandlung aus I Kor 15 in I Th 4 hauptsächlich darum ein, weil sie ein Sterben für alle (I Kor 15 22. Röm 5 12) herausbringen wollen. Vgl. auch Ambrosiaster, der Tod und Entrückung zusammenfallen läßt; im Anschluß hieran Luther.

2. Sabatier, l'apôtre Paul[3] 180ff., 262ff.; Pfleiderer, Urchristentum[2] I 318ff.; Holtzmann, NTliche Theologie II 187ff., 192; Beyschlag II 273; S. A. Fries, ZntW I 302; von Dobschütz, Probleme des apost. ZA 100f.

3. Über die dadurch notwendig werdende Unterscheidung des Chiliasmus crassus und Chiliasmus subtilis (subtilior, subtilissimus) s. Hutterus redivivus 344 5.

4. Zeugnis der Apostel an die Patriarchen u. s. f. bei Roßteuscher, Aufbau der Kirche Christi[2] 1886, S. 81 der Beilage.

5. Luthardt, Lehre von den letzten Dingen 1861 ([3]85), 135ff.; Frank, System der christl. Wahrheit[2] II 471; F. Büttner, Über die Entrückung der Gläubigen NkZ 1898, 707–721; Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie 1886, 251.

die Entrückung als Einholung des Herrn bei dessen Ankunft zum Millenium (also nach der Drangsalszeit) — so Luthardt, Frank, Büttner, bezw. am Ende der Zeit — so Kliefoth, der das Millenium nicht anerkennt.

Man kann jenes Verfahren, das zunächst in Dogmatismus seinen Grund hat, auch nicht rechtfertigen mit dem Hinweis darauf, daß dem Apostel die eschatologischen Herrenworte und die jüdische Apokalyptik, als deren Vertreter lediglich die Joh. Apok. anzusehen sei, bekannt gewesen sein müßten. Ob P. für die Schilderung der Parusie irgendwie durch ein Herrenwort beeinflußt gewesen ist, läßt sich schlechterdings nicht ausmachen [1]; jedenfalls ist er hier nicht an der Sammlung der Gläubigen, sondern an der Totenerweckung interessiert gewesen.

Und so gewiß P. jüdische Eschatologie kannte und aus ihr schöpfte, so bildete diese doch nicht ein geschlossenes Lehrsystem, sondern ein Konglomerat der disparatesten Vorstellungen. In jeder Quelle treten uns eine Anzahl Einzelzüge entgegen, zu einem Bilde vereinigt, zu dem andere Züge sich oft gut, oft gar nicht ergänzen lassen. P. muß nicht alle uns bekannten Züge gekannt, geschweige anerkannt haben. Z. B. die allgemeine Totenauferstehung zum Gericht ist viel weniger verbreitet in der Apokalyptik als die Hoffnung auf eine Auferstehung der Gerechten, wie sie auch pharisäische Schulmeinung war (Josephus arch. XVIII 14, wo den Gegensatz zu ewigem Gefängnis „Leichtigkeit wiederaufzuleben" bildet).[2] Eine Entrückung des Gottesvolks in den Tagen der großen Not kennt Ass. Mosis 10 8ff.: Israel, auf Adlersflügeln zu den Sternen erhoben, schaut von oben her der Vernichtung seiner Feinde zu [3]. Aber mag auch der Entrückungsgedanke als Analogon zu der Verborgenheit Jes 26 20 (vgl. die Zusammenstellung Hen 96 2) in diesem Zusammenhang entstanden sein, Paulus deutet mit keinem Wort die Beziehung auf Bewahrung vor der letzten Drangsal an: sein Sinn ist nur auf die Vereinigung mit dem Herrn gerichtet.

5 1—11 **Die 2. Frage religiöser Erkenntnis:** nach Zeit und Art der Parusie [4]. Die in dem Begriff der Parusie liegende Gedankenverbindung ist hier eine so enge, daß viele Exegeten diesen Abschnitt mit dem vorigen zur Einheit zusammenfassen: Belehrungen über die letzten Dinge (B. Weiß), Beruhigung und Ermahnung betreffs der Wiederkunft Chr. (Schmiedel), tröstliches und erziehliches über die Parusie (P. Schmidt), so auch Zimmer u. a. Dies hat scheinbar einen Rechtsgrund daran, daß P. selbst 5 10 einen Gedanken aus 4 13ff. nachklingen läßt. Aber es sind doch 2 ganz verschiedene Fragen, vom Verf. selbst durch die Themaformulierung, Anrede und die analogen Schlußbemerkungen deutlich als 2 Teile umgrenzt. Dieser Parallelismus (vgl. dazu Bornem. 184 f.) verbietet auch die von Lünem. und Lightft. vorgeschlagene Dreiteilung: von der Parusie a) Wegräumung eines Zweifels 4 13—18, b) Erinnerung an das plötzliche Eintreten 5 1—3, c) Mahnung gerüstet zu sein 5 4—11. Hieran ist nur die Beobachtung richtig, daß P. im Verlauf dieses Abschnitts aus dem lehrhaften Ton in den ermahnenden übergeht, eine bei ihm sehr häufige, für ihn charakteristische Erscheinung:

Thema v. 1 wann (bez. wie) kommt die Parusie?; Ausführung a) unerwartet für die Ungläubigen 2. 3; b) nicht überraschend für die Christen 4. 5;

---

1. Die Ersetzung von Menschensohn durch Herr hätte ihre Parallelen, s. Dalman, Worte Jesu I 206; Resch, Paulinismus, 197 ff.

2. Bousset, Rel. d. Jud., ²308 ff.; nach Weber² 251 ist es Ausweitung des Vorzugs Henochs und Elias' auf alle Frommen; vgl. Schürer⁴ II 641; Siegfried z. Koh 3 21.

3. Bousset, ebd. 208, ²254.

4. Litt. s. zu I 4 13. II 2 1.

Paräneſe: entſprechend ſich zu verhalten d. h. wachſam und nüchtern ſein 6–8; Motiv: Gott will unſer Heil und hat durch Christus bereits den Grund dazu gelegt 9. 10; Schlußwendung 11.

Der Anlaß zu dieſer Ausführung, der in einer Nachricht des Timotheus über die Gemeinde geſucht werden muß, wird dabei nicht ganz klar: P. verbindet Anerkennung und Mahnung. Die Paruſie-Erwartung muß bei einem Teil der Gemeinde wenigſtens eine ſehr lebhafte geweſen ſein: die Mahnung erweckt den Schein, als wolle P. ſie noch ſteigern (vgl. 4 9f.). Es kann aber auch ſein, daß ein anderer Teil der Gemeinde dieſer Mahnung bedurfte, und wie wir ſehen werden, verbindet P. zwei Mahnungen, die in entgegengeſetzter Richtung wirken ſollen: zur Wachſamkeit gegen gleichgiltiges Ungerüſtetſein und zur Nüchternheit gegen überſpannte Erwartung.

Das Spätjudentum weiß von einer Endzeit, mit der ſich Gedanken der Erlöſung, aber auch des Gerichtsſchreckens verbinden: Gott hat ſie feſtgeſetzt IV Esr 4 37. 11 44 (Apg 1 7), er bringt ſie gewiß Bar. syr. 83 1 (Apg 3 20f.); er allein weiß darum Bar. syr. 54 1 (Mk 13 32. Mt 24 36), aber er offenbart es den Seinen Bar. syr. 81 4, freilich in rätſelhafter Rede IV Esr 4 35f.

Für das Urchriſtentum iſt in Jeſus das Unterpfand der Paruſienähe gegeben und Herrenworte weiſen auf ſie (Mk 9 1. 13 30 c. par.). Aber eine genaue Zeitbeſtimmung hatte Jeſus ausdrücklich abgelehnt (Mk 13 32 c. par.) und nur unter Hinweis auf das Überraſchende ſtete Bereitſchaft gefordert (Mk 13 33ff. Mt 24 37ff. 42ff. Lk 12 35ff. 17 26ff.), vor Leichtgläubigkeit gewarnt (Mk 13 21f. c. par.) zugleich aber die Zeichen der Zeit beachten gelehrt (Mk 13 28f. Lk 12 24ff. [Mt 16 2f.]). Dabei überwiegt der Gedanke der Heilsvollendung und Seligkeit, die freilich auch Bereitſchaft fordert; Erlöſung nennt es Lk 21 28.

Auch P. lebte in dem Gedanken der Paruſienähe (vgl. Röm 13 11f. Phl 3 20f.)[1] und hat offenbar grade in Theſſ. davon beſonders geredet und damit beſonderen Eindruck gemacht (1 10. 2 12. 19. 3 13). Auch für ihn bedeutet das in erſter Linie Heilserwartung. Aber ſo wenig wie bei Jeſus ſcheidet der Gerichtsgedanke ganz aus, und damit iſt immer auch ein ernſter, warnender Ton gegeben, der unter beſtimmten Bedingungen bis zur Beängſtigung führen kann (ſ. Einl. § 4, 5 S. 28 f.).

5 1 **Thema** mit *περὶ δὲ . . οὐ χρείαν ἔχετε*[2] *ὑμ. γρ.* und *αὐτοὶ γὰρ* formuliert ganz wie 4 9: nur *ὑμῖν γράφεσθαι*[3] ſt. *γράφειν ὑμῖν*. P. braucht nie 2 Formeln ganz gleich! Es iſt eine Form der Präteritio, die nicht die Frage als unnötig abweiſen ſoll (Chryſ.), etwa ſo, daß P. eine von den Theſſ. mündlich oder ſchriftlich ihm geſtellte Frage an ſie ſelbſt zurückverwieſe: ihr müßt es ſelbſt wiſſen; aber auch nicht als unberechtigt, weil keine beſtimmte Antwort möglich ſei (Theodor, Zwingli u. v. a.): P. will dieſe Frage behandeln, knüpft aber an das chriſtliche Wiſſen der Leſer an; die Chriſten kennen die Zeit Röm 13 11. Das Thema: wann kommt die Paruſie? gibt er

---

1. Vgl. meinen Vortrag the significance of early christian eschatology in den Transactions des 3. internation. Kongreſſes für Religionsgeſchichte, Oxford 1908, II 312–320.

2. *ου χρια εστιν* nur GF ſtammt von lat. non necesse est g, non est nec. d e Ambrſt., non est necessitas Tert., non necesse habetis Hier. (habemus Heſych), non opus habetis Amb., Aug. (der auch die LA habemus kennt), non indigetis vg.

3. ∼ *υμ. γρ.* vobis scribi Ambſt.: *γραφεϑαι υμιν* ℵ 47 syrr. Tert. (scribendi vobis); *υμ. γραφειν* 23 Antiochos; vobis scribere d e g Aug., Heſych, ut scribam vobis Hier., vg-fuld., ut vobis scribamus Amb., ut scribamus vobis vg, ℵ* ſetzt den Artikel *του* davor (vgl. Hbr 5 12 und ob. S. 176 1), den ℵc tilgt.

in der Form *περὶ τῶν χρόνων καὶ*[1] *τῶν καιρῶν*: ein im biblischen Sprachgebrauch begründeter[2] pleonastischer Ausdruck (Hendiadyoin), ein sachlicher Unterschied zwischen *χρόνος* Zeitlauf und *καιρός* Zeitpunkt (zum Handeln günstiger Augenblick) besteht hierbei nicht (chronol. Bestimmtheit und das Ende vorandeutende Beschaffenheit, B. Weiß), ebenso wenig deutet der Plural (urspr. sich wiederholende Zeitläufte Esr 10_{14}. Neh 10_{34}. 13_{31}. Dan 2_{21}. Reihe von Zeiten Sap 8_8) auf mehrere Perioden oder eine Mehrheit von Akten der Parusie (Lünem.); er ist einfach formelhaft zur Hervorhebung der Bedeutung wie Apg 3_{20}f., genau so Apg 1_7; ähnlich Mk 13_{32}. Mt 24_{36} *περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς (καὶ) ὥρας*. P. schließt sich hier einfach dem überlieferten apokalyptischen Sprachgebrauch an, durch den „die Zeiten und Momente" ein festes eschatologisches Gepräge = Zeit der Parusie erhalten haben. Daraus erklärt sich auch, daß die Weiterausführung dem Thema nicht genau entspricht: P. handelt streng genommen weniger von dem Wann als von dem Wie der Parusie: unvermutet bald! darauf kommt es ihm an.

5_{2-5} Ausführung: In der Form einer Begründung des *οὐ χρείαν ἔχετε* erinnert P. die Leser an das, was sie schon wissen, genau (*ἀκριβῶς* heißt nicht sicher, sondern detailliert, richtig auch im einzelnen Apg 18_{25}. 24_{22}) wissen sollten. Die Quelle ihres Wissens nennt er nicht: Offenbarungen (vgl. *θεοδίδακτοι* 4_9) anzunehmen ist nicht nötig: P. hat ihnen davon geredet (vgl. 3_3f.). Aber woher wußte es Paulus? Er sagt es nicht, aber das Bild, das er braucht, erinnert sofort an ein Herrenwort (Lk 12_{39}f. Mt 24_{42}ff.); wenn nun dasselbe Bild an verschiedenen Stellen der urchristlichen Literatur (Off 3_3. 16_{15}. II Pt 3_{10}), aber nirgends in den jüdischen Pseudepigraphen nachgewiesen ist[3], so ist es doch Willkür, ein vorchristliches apokalyptisches Wort zu postulieren (W. Brückner, Entstehung der paul. Christologie 179 f.), statt hier die Nachwirkung eines Herrenworts anzuerkennen, das P. seinen Gemeinden mitgeteilt hat[4]. Ob er mit dem nun folgenden *ὅτι*-Satz dies wörtlich wiedergeben will, ist dabei fraglich: er ist feierlich, aber fast mehr im Ton eines liturgischen Stücks. Das artikellose *ἡμέρα κυρίου*, schon den alten Korrektoren anstößig[5], erklärt sich aus dem Hebräischen, wo

1. *η* 17, korrekt im negat. Satz vgl. Apg 1_7 *χρόνους ἢ καιρούς*, Mk 13_{32}, aber nicht nötig, da die Negation erst folgt, vgl. Mt 24_{36}.

2. Dan 2_{21} עִדָּנַיָּא וְזִמְנַיָּא *καιροὺς καὶ χρόνους* Theod. LXX; 4_{33} *εἰς καιρὸν καὶ ὥραν* LXX (fehlt MT, Theod.); 7_{12} עַד־זְמַן וְעִדָּן *ἕως χρόνου καὶ καιροῦ* (auch Koh 3_1 *χρόνος* = זְמָן, *καιρός* = עֵת); – Esr 10_{14} לְעִתִּים מְזֻמָּנִים *εἰς καιροὺς ἀπὸ συνταγῶν*, Neh 10_{34} *εἰς καιροὺς ἀπὸ χρόνων*, Neh 13_{31} *ἐν καιροῖς ἀπὸ χρόνων*; Esth 10_3 *εἰς ὥραν καὶ καιρόν*, Sap 8_8 *ἐκβάσεις καιρῶν καὶ χρόνων* vgl. 7_{18}. *χρόνος ἐστὶν ἐν ᾧ καιρός, καὶ καιρὸς ἐν ᾧ χρόνος οὐ πολύς* definiert Hippocrates praec. I p. 77 Kühn. Cicero de invent. I 27_{40}; Quintilian inst. or. III 6_{25}f.; Augustin ep. 197 [ol. 78]; Tittmann, Synon. I 39 ff. Trench-Werner 125 f.

3. Auf Jo 2_9 als Quelle wird man ernstlich nicht zurückgreifen wollen.

4. In dem ganzen Abschnitt erkennt Wernle, Anfänge[2] 152, die Sprache Jesu selbst wieder; vgl. Röm 13_{11}ff.

5. *η ημ. κῡ ς* mit AKL plur. Eus. Bas. Chrys., Theodrt. u. v. a. ist eine schlechte Korrektur: griechisch wäre *ἡ ἡμ. τοῦ κῡ*, so Amos $5_{18^b \cdot 20}$ (18^a ohne *τοῦ*); an allen oben genannten Joelstellen ist korrigiert 1_{15} BY : + *η* ℵAQ; 2_1 BYQ : + *η* ℵA, + *του* A; 2_{11} Q* : + *η* ℵ, + *του* ℵBY AQ[a]; 2_{31} ℵBA : + *την* QY; 3_{14} BYQ : + *η* ℵA (vgl. W. O. E. Oesterley, JThSt VII 1906, 228 ff.).

das durch ein Attribut determinierte Subst. im stat. constr. ohne Artikel steht vgl. LXX Jes 2$_{12}$. Ez 13$_{5}$. Jo 1$_{15}$. 2$_{1. 11. 31}$. 3$_{14}$ u. a. St. W.-Schm. 19, 4, Blaß 46, 9 (*κύριος* quasi Eigenname 46, 6). Aus diesen Prophetenstellen ergibt sich als urspr. Sinn: der Gerichtstag Jahves[1]; P. und seine christlichen Leser aber denken an den Tag der Parusie Christi (vgl. I Kor 1$_{8}$. 5$_{5}$. II Kor 1$_{14}$. Phl 1$_{6. 10}$. 2$_{16}$): dieser ist ein Gerichtstag, für die Christen aber ein Tag der Rettung, des Heils. Man darf diesen Tag des Herrn weder historisierend auf die Zerstörung Jerusalems deuten (Hammond, Schöttgen, Harduin), noch ethisierend auf den Todestag des Einzelmenschen (so schon Chrysostomus und viele praktische Ausleger, wobei Chrys. und Zwingli individuelles und allgemeines Ende neben einander gelten lassen): P. erwartet eben die Parusie des Herrn als einen supranaturalen Akt (vgl. 4$_{16}$). Das Bild vom Dieb in der Nacht hat nicht zu seiner Voraussetzung die Meinung, daß die Parusie bei Nacht erfolgen werde — diese altkirchliche Meinung, wie sie Lactanz inst. VII 19, Hieronymus in Mt 25$_{6}$ (VII 203), Severian z. u. St. (Cramers Cat. 366$_{3}$ *καὶ ὁ κύριος δὲ καὶ ὁ Παῦλος αἰνίττονται ὅτι νυκτὸς ἔσται ἡ παρουσία*) vertreten und wie sie sich besonders mit der Ostervigilie verknüpft, ist vielmehr aus u. St., Mt 25$_{6}$ und Mk 13$_{35}$ff. entstanden —; das tert. comp. liegt nur in dem überraschenden (*τὸ αἰφνίδιον* Theodoret): in der Nacht, wo jedermann schläft, kommt der Dieb; so d. h. unvermutet kommt der Tag des Herrn; das erschreckende (Flatt, Schott, Alford) liegt noch nicht darin. *οὕτως* sichert die Zugehörigkeit des *ἔρχεται* nicht nur zu *ὡς* . ., sondern auch zu *ἡμέρα κῦ*, wird von P. aber überhaupt gern bei Vergleichen gebraucht (s. S. 190$_{4}$). *ἔρχεται* müßte streng genommen vor und nach *οὕτως* stehen, einmal als praes., einmal als fut.[2].

5$_{3}$ Asyndetisch[3] folgt die Erklärung des Bildes: bei Nacht, d. h. wenn man sich sicher fühlt. Auch hier operiert P. mit Bibelsprache *ὅταν λέγωσιν*[4] (= man [Blaß 30, 4], de facto die Nichtchristen, Ungläubigen, natürlich nicht speziell die Jerusalemer vor der Belagerung [Harduin]) wie Mt 24$_{26}$. Lk 17$_{23}$ (vgl. Mk 13$_{21}$. Mt 24$_{23}$); nur daß P. statt der vom Herrn angekündigten unruhigen Erwartung und Begrüßung falscher Messiasse in Anlehnung an Jer 6$_{14}$ (8$_{11}$. Ez 13$_{10}$): *λέγοντες· εἰρήνη, εἰρήνη, καὶ ποῦ ἔστιν εἰρήνη* falsche Sicherheit beschreibt, wie sie auch Mt 24$_{37}$f. Lk 17$_{26}$f. mit den Farben des Sintflutberichtes schildert. Das gehört zum apokalyptischen Stil und darf nicht als Quelle dafür ausgenutzt werden, daß in Thessalonich die Nichtchristen die christliche Parusiehoffnung verspottet hätten (Theodor).

---

1. J. M. P. Smith, the day of Jahweh, Amer. Journ. of theol. 1901, 505 f.

2. veniet, adveniet lat.; אָתֵא syrr.; *ἔρχεται* steht oft futurisch, man braucht nicht das Präsens der Weissagung (Blaß 56, 8) zu Hilfe zu nehmen.

3. *ὅταν* א*AGF al Iren., Tert., Cypr., Orig. int., Hier.: + *δε* B. Weiß m. BDEא^{c} cop philox Eus., Chrys., Thdrt., Antioch.; + *γὰρ* ς m. KLP plur. Ambst. vg, ein Gegensatz zwischen *ὑμεῖς* (= *αὐτοί* v. 2) und den Ungläubigen (Schott, Koch) kann nicht beabsichtigt sein, da letztere sonst mehr hervorgehoben sein müßten. B. Weiß, Textkritik 118 vermutet Ausfall des *ΔΕ* vor *ΛΕΓΩΣΙΝ* durch Schreibversehen.

4. Sowohl *λέγουσιν* GF 17 als *εἴπωσιν* Eus., Dam. sind schlechte Verbesserungen.

εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια[1] setzt P. wohl für das doppelte שלום Jer 6_{14}, um die vermeintliche Sicherheit vor Unheil zu malen. *τότε* nimmt, wie I Kor 15_{54} den *ὅταν*-Satz auf, dabei das Zusammenfallen der widersprechenden Momente betonend: „grade dann"; denselben Effekt verstärkt die Voranstellung des attributiv zu *ὄλεθρος* gehörenden *αἰφνίδιος*[2] (vgl. Lk 21_{34}): nicht plötzlich kommt, sondern ein plötzliches, unerwartetes Verderben überkommt sie: *αὐτοῖς ἐπίσταται* (= *ἐφίσταται*, volkstümliche Aussprache nach Analogie des aor. *ἐπιστῆναι*)[3] nicht im Sinne drohenden Bevorstehens, sondern des Überfallens[4]. *ὄλεθρος* (im NT nur noch II 1_{9}; I Kor 5_{5}. I Tim 6_{9}, a. letzt. St. mit *ἀπώλεια* verbunden) bezeichnet das, was die Parusie den unvorbereiteten, sicheren Ungläubigen bringt: P. mag dabei an die Schrecken und Plagen denken, welche der Parusie vorausgehen und sie begleiten (Off 6_{4}ff. 8_{7}ff.), aber der Gedanke umfaßt auch das Resultat des Gerichts, sei es, daß dies als Vernichtung oder als ewige Pein gedacht wird (s. zu II 1_{9}).

P. fügt, wie er öfters tut, noch ein 2. Bild hinzu: der elliptische Satz mit *ὥσπερ* (Verstärkung von *ὡς*, meist angewandt, wenn ein *οὕτως* folgt, s. Grimm s. v., hier aber nachfolgend; doch folgt wiederum eine Deutung in *καὶ οὐ μὴ ἐκφύγ.*) ergänzt sich durch *ἐπίσταται*. Das Bild von den Wehen (hier wie Prof.-Griech. meist sing. *ἡ ὠδίν* st. *ὠδίς*[5] = der zu erwartende Geburtsschmerz) der Schwangeren (*τῇ*[6] *ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ* eine auch bei Herodot, Pausanias u. a. vorkommende, in LXX geläufige Umschreibung für *ἔγκυος* oder *ἐγκύμων*; vgl. Mt $1_{13. 28}$. Mk 13_{17}. Mt 24_{19}. Lk 21_{23}. Apk 12_{2}) ist ein so natürliches, daß P. durch die Beobachtung des täglichen Lebens darauf gekommen sein kann: daneben ist das Bild freilich den Propheten für allerlei Unheil Hos 13_{13}. Jer 13_{21}. Jes 13_{8}. 37_{3}. Mich 4_{9}, der späteren Apokalyptik

---

1. Die oratio recta verkennend schreiben K 4 al *εἰρήνην καὶ ἀσφάλειαν* und eine Chrys.-Hdschr. setzt das weiter in Prosa um durch Zufügung von *ἔχειν*.

2. *εφνιδιος* AD*GFLP al ist itacist. Schreibfehler; *αιφνιδιως* (z. B. Hippol. in Dan. IV 49) kann das auch sein, ein Adverb wäre aber auch möglich: *αἰφνιδίως ἐπέστη τὸ δεινόν* Dionys. Halic. V 44; *αἰφνίδιον* (adv.) *ἐφίστ.* Artemidor IV 4; subitaneus d Iren., Hesych; repentinus Ambst., vg; rep. l sub. g; repente Theod.

3. *επισταται* ℵBL 17 37* : *εφισταται* DEKP plur. Hippol. ς Weiß; ebenso z. B. Sap 6_{8} B; *ἐπεστηκώς* Sach 1_{10}ℵ vgl. Crönert, memoria graeca Hercul. 146; M. Bonnet, Acta apost. apocr. II 359; A. Dieterich, Mithrasliturgie 4_{23}; Buresch, Philol. LI, 96; K. Dieterich, Unters. z. Gesch. der gr. Sprache 85; Blaß 6, 7; W.-Schm. 5, 27e. 10c; Helbing 25f. Man kann auch einfach lautliche Vertauschung von *π* und *φ* wie bei *σφυρίς* oder gedankenlose Vermischung der beiden Verben *ἐπίσταμαι* und *ἐφίστημι* annehmen. Lachmann und B. Weiß, Textkritik 141 erklären es für einen alten Schreibfehler.

4. superveniet g Iren., Ambst., Hier. vg, adveniet Cypr., auct. de prom., veniet Aug., instat Theod., instabit Hier., insistet Tert. נקום על syrr. – Die Variante *φανήσεται* GF st. *ἐπίστ.* könnte man für eine Rückübersetzung aus apparebit d e Hesych v. Salona an Aug. ep. 198 MSL 33, 902 halten; aber der abendl. Text ist voll solcher Freiheiten. Bemerkenswert ist, daß *ἐφίστασθαι* term. techn. für die Erscheinung des Heilgottes im Traum ist, L. Deubner, de incubatione 11.

5. *η ωδιν* (*ωδειν* ℵB*, *ωδην* L) die meisten Hdschrr.: *η ωδινη* D*E* 37 Hippol., *η ωδινα* 115, *η ωδεινες* GF (durch dolores beeinflußt), dolor vg Hier. Ambst., dolores d e g (+ partus) Hesych v. Salona. LXX fast immer Plur. = חֲבָלִים (außer Jes 66_{7} חֵבֶל *τὸν πόνον τῶν ὠδίνων*; Jes 26_{17}. 37_{3} LXX *ἡ ὠδίν* für plur.) Hos 13_{13}. Jer 13_{21}; vgl. Helbing 49.

6. *τη* fehlt GF Hippol. (der in freiem Citat *τικτούσῃ* schreibt); *εν τη* D*E*.

für die den Anbruch der Heilszeit einleitenden Drangsale geläufig: vgl. Mk 13 8. Mt 24 8; Weber ²350f. Schürer ⁴II 523, Volz 173, Bousset ²286 1 (hier herrscht aber der Plural vor). Als tert. comp. ist nicht die Schwere der Schmerzen (Theodor) geltend zu machen, auch nicht, daß die Zeit von Gott sicher bestimmt ist (Theodor), auch nicht das nahe Bevorstehen (Theodoret, deW., Lünem.), sondern neben dem überraschend plötzlichen nur das unentrinnbare: dies hebt P. selbst hervor mit dem an *τότε κτλ.* anschließenden *καὶ οὐ μὴ* (vgl. zu 4 15) *ἐκφύγωσιν* (Röm 2 3)[1]: sie werden nicht entrinnen, was man am besten absolut läßt, wie es P. geschrieben hat (also ohne *τὸ ὄλεθρον* Camerarius, poenam Theodor zu ergänzen).

5 4 Das Unerwartete und seine Folge, das Verderben, gilt aber doch nicht allen, sondern nur den Unvorbereiteten. Diese setzt P. den Ungläubigen gleich; die Christen wissen: es kommt bald, sie können und sollen darum gerüstet sein. Mit der Anrede *ὑμεῖς δὲ ἀδελφοί*, die in Gegensatz zu dem ungenannten Subj. in v. 3 (vgl. *αὐτοῖς*) tritt, ruft P. seinen christlichen Lesern ihren Unterschied von den Nichtchristen ins Bewußtsein: P. konstatiert (*ἐστέ* neben *οὐκ* ist selbstredend indic., nicht imper.)[2] einfach die Tatsache, daß die Leser als Christen nicht (mehr) in der Finsternis sich befinden, in der das Heidentum nach jüdischer (Röm 2 19), Heiden- und Judentum nach christlicher Anschauung sich befinden (vgl. II Kor 6 14. I Pt 2 9. Joh 1 5). Dabei spielt P., an das Bild vom Dieb in der Nacht anknüpfend, mit den verschiedenen Bedeutungen von *σκότος*: äußerlich die Dunkelheit der Nacht, ist es bildlich zunächst das Nichtkennen der Wahrheit, die *ἄγνοια* (Theodor, Theodoret), hier aber mehr die daraus resultierende Unsittlichkeit (Röm 13 12. I Joh 1 5f.); „unseliger Zustand der sündigen, unerlösten Menschheit, die in ihrer Gottentfremdung weder Gottes Willen kennt noch die Kraft besitzt, ihn zu erfüllen" sagt Lünemann etwas dogmatisierend. Hiermit sind die Leser aus der Masse herausgehoben, also gilt auch für sie (*ὑμᾶς*[3] betont vorangestellt, das neue gegenüber v. 2) der Obersatz v. 2, daß der[4] Tag (anaphorischer d. h. rückweisender Art W.-Schm. 18, 3, Blaß 46, 4) wie ein Dieb (vgl. v. 2)[5] überrascht (*καταλάβῃ*[6] nicht blos erreichen Phl 3 12, sondern feindlich erwischen, im Spätgriechisch überhaupt oft bei Zeitangaben) nicht: dies nicht bringt P. in die Form der durch die Negation des Hauptsatzes ausgeschlossenen Folge: unser „daß . . . überraschen müßte oder könnte"; *ἵνα* vertritt einfach einen Infinitiv der Folge (etwa *τοῦ* c. inf.) Blaß 69, 3 a. E., A. Carr, Expos. 1898 VIII 183, was allerdings die Grenzen des klass. Gebrauchs überschreitet, im Spätgriech. aber vorkommt (vielleicht durch die Doppelbedeutung des lat. ut mitbeeinflußt), vgl. Gal 5 17; es ist also kein Zweckgedanke zu erzwingen, so leicht man hier göttliche Absicht finden könnte (Lünem. u. a.).

---

1. *εκφευξονται* D*GF, effugient d e g vg. 2. estis latt., seid Luther.
3. nach *ἡμέρα* ℵB KLP plur.: noch vor *ἡ ἡμέρα* ADEGF latt. Eus.
4. *η* fehlt in 1 17 122 272; wegen des Artikels übersetzen dies ille d e g, dies illa vg, daher *η ημερα εκεινη* GF.
5. *ως κλεπτας* WH m. AB boh-codd. verdirbt das Bild, zeigt aber wie man *καταλάβῃ* verstand.
6. *καταλαβοι* GF viell. nur Itacismus.

5_{5} Die negierte Folgerung begründet[1] P. noch auf die der negativen These entsprechende positive: dabei setzt er dem *ἐν σκότει* gegenüber *υἱοὶ φωτὸς καὶ υἱοὶ ἡμέρας*[2] (*ἐστε* dazwischen s. zu 2_{15}), eine hebr. Wendung zur Bezeichnung eines Angehörigkeitsverhältnisses irgend welcher Art (vgl. Blaß 35, 2; Deißmann, Bibelst. 161 ff.) vgl. Eph 2_{2}. I Pt 1_{14}; wir geben es besser mit „Lichtmenschen", „Tagesmenschen"; ob bei den Lichtkindern (vgl. Eph 5_{8} mit *τέκνα*) ein Herrenwort (Lk 16_{8}) mitwirkt? Daß P. an die Unterweisung von den beiden Wegen, dem Weg des Lichts und dem der Finsternis, anspiele (A. Seeberg, Katechismus 41), ist bei der allgemeinen Verbreitung des Bildes und dem Zusammenhang von Licht und Tag sehr unwahrscheinlich. Ist Licht der unmittelbare Gegensatz zu Finsternis und das geläufige Bild für das Sittliche im Gegensatz zur Sünde, so fügt der Zusatz „und Tagesmenschen" den Gedanken dem eschatologischen Bilde ein, wieder mit den Bedeutungen von *ἡμέρα* spielend (ähnlicher Übergang vom eschatologischen zum ethischen Röm 13_{12}f.), und so die Brücke schlagend zum Gedanken des Wachens. Dabei steigert P. den Gedanken von v. 4 hier durch *πάντες ὑμεῖς*, was nichts mit Gegensätzen innerhalb der Gemeinde zu tun hat, sondern teils beruhigend wirken soll: ihr seid alle Christen, teils vielleicht auch antreibend, falls die paränetischen Gedanken schon vorwirken: alle sollt ihr, keiner bleibe zurück.

Noch ein drittes mal, jetzt wiederum negativ, drückt P. diesen Gedanken aus asyndetisch[3], die Gegenbilder Nacht und Finsternis chiastisch zu Licht und Tag stellend, diesmal mit bloßem Genitiv der Zugehörigkeit (vgl. Blaß 35, 2, Röm 3_{29}; *Χριστοῦ εἶναι* I Kor 3_{23}. Röm 8_{9} neben *ἐν Χριστῷ εἶναι* I Kor 1_{2} u. ö.; also kein *υἱοὶ* zu ergänzen, Estius u. a.) vor allem aber das ihr, ihr alle weiter steigernd und erweiternd zu wir[4], d. h. alle Christen, wovon dann der Übergang zu der Paränese in der wirksamen Form der Selbstaufforderung (laßt uns) leicht ist.

5_{6-8} **Mahnung.** Die Verseinteilung stellt jenes Sätzchen noch zu v. 5 als höchste Steigerung und Abschluß der Darlegung; dann beginnt mit *ἄρα οὖν* das neue, die Paränese; WH, v. Gebhardt, Nestle u. a. ziehen 5_{5}^{b} als die Einleitung zu dieser. Vergleicht man die analogen Stellen, so wird man R. Stephanus Recht geben[5]: Paulus beginnt meist mit *ἄρα οὖν* ein neues: es steht als verstärkte Folgerungspartikel meist m. Indic., argumentativ einen Beweis zu Ende führend Röm 5_{18}. $7_{3. 25}$. 8_{12}. $9_{16. 18}$. $14_{12. 19}$. Eph 2_{19}, vereinzelt wie hier[6] m. Konj. Gal 6_{10} bez. Imper. II 2_{15}, paränetisch die sittlich notwendige Konsequenz als Mahnung bietend (ähnlich wie *ὥστε* 4_{18}).

---

1. *γὰρ* überwiegend bezeugt (es fehlt nur in K und min., daher ϛ) könnte fehlen.
2. dei st. diei d e fuld. al. ist innerlateinische Verderbnis, naheliegend neben filii. Das 2. *υιοι* fehlt Ambst. = Ps.-Aug. qu. 107_{6}.
3. *και* ergänzen DGF 47 116 g fuld. syrr aeth., *δε* oder *γαρ* boh-codd.
4. Dies verwischt die LA *εστε* bei D*G latt. (außer vg) sah syr-peš; die Kopula fehlt bei Ambst. qu. 107_{6}.
5. Auch in D beginnt *αρα* einen Absatz.
6. *καθευδομεν* KLP al. neben *μη* ist nur Schreibfehler (*ο* und *ω* werden vom 6. Jahrh. ab kaum mehr unterschieden); ebenso *νηφομεν* GF, was freilich mit sobrii sumus (neben vigilemus!) d e fuld. auch auf die lat. weitergewirkt hat.

Diese gibt P. wieder zunächst negativ: nicht wie[1] die übrigen (vgl. 4$_{13}$); die Nichtchristen schlafen, ein Bild für jene falsche Sicherheit, die 5$_{2}$ beschrieben hat (Lünemann modernisierend: Sorglosigkeit um das ewige Seelenheil); P. meint zunächst die aus dem Unglauben an die christliche Predigt sich ergebende Unachtsamkeit auf die Zeichen der Parusienähe, dem entsprechend mangelnde sittliche Vorbereitung auf das Gericht Gottes: so geht es über in Fortleben in Sünden und Lastern, Sündenschlaf (vgl. Eph 5$_{14}$); im Gegensatz dazu sollen die Christen wachen (vgl. Mk 13$_{35}$. Mt 24$_{12}$ [Lk 12$_{40}$ *γίνεσθε ἕτοιμοι*]; I Kor 16$_{13}$), d. h. im Bewußtsein der Parusienähe sich bereit halten durch ein von allen Sünden des Heidentums abgekehrtes geheiligtes Leben[2]. Wenn P. dieser Mahnung *γρηγορῶμεν* die 2. *καὶ νήφωμεν* beifügt (umgekehrt I Pt 5$_{8}$ *νήψατε, γρηγορήσατε*)[3], so kann man darin nur eine Verstärkung durch ein 2. synonymes Bild sehen (Oikumenios, Lünemann u. v. a.), aber auch eine 2. auf etwas anderes zielende, ergänzende Warnung. Es kommt darauf an, wie das Gegenbild der Trunkenheit gemeint ist: ob von einer dem Schlaf analogen Bewußtlosigkeit, oder im Gegenteil von höchster Erregtheit; für beides kann man aus der Literatur Belege[4] beibringen, doch überwiegt das letztere: Trunkenheit *παράφρονα ποιεῖ* Plato leg. I 16 p. 649d; *βακχευτικὸν γὰρ ἥ γε μέθη ποιεῖ μᾶλλον* Aristot. pol. II 7$_{11}$; von Liebe war er trunken *καὶ παράφορος ἦν* Lucian aleth. hist. I 8; *ἔνθεος καὶ μεθύων . . τοῦτό γε οὐ μεθύειν ἀλλὰ νήφειν τε καὶ σωφρονεῖν ἐστιν* Lucian, Nigrinos 5f. *νήφων* ist Gegensatz zu geschmacklos und neuerungssüchtig Marc. Aurel. I 16; Plutarch de garr. 4 *τὰ γὰρ ἐν τῇ καρδίᾳ τοῦ νήφοντος ἐπὶ τῆς γλώττης ἐστὶν τοῦ μεθύοντος*; vgl. Longin de subl. 16$_{4}$ *κἂν βακχεύμασι νήφειν ἀναγκαῖον*. So wird auch P. an Exaltiertheit gedacht und mit dem Zusatz einer 2. Gefahr haben wehren wollen: neben heidnischer Gleichgiltigkeit und sittlicher Trägheit der durch den Glaubenswechsel und die Parusiehoffnung so leicht hervorzurufenden Überspanntheit, die schließlich auch sittlich unfruchtbar ist.

5$_{7}$ Diese Doppelforderung der Wachsamkeit und Nüchternheit motiviert P. mit dem Hinweis darauf, daß das Gegenteil von beiden der Nacht zugehört: es sind Erfahrungssätze aus der Beobachtung des täglichen Lebens, in denen natürlich Ausnahmen ebenso wenig berücksichtigt werden (Trunkenheit am Tage galt als schlimmstes Zeichen der Zügellosigkeit vgl. Apg 2$_{15}$. Jes 5$_{11}$)[5], wie darin über die sittliche Zulässigkeit etwas ausgesagt wird

1. Bei *ὡς* ist eine Verstärkung durch *καὶ* (ς DGF ℵ^{c} KLP plur.) P. nicht so geläufig wie bei *καθώς* (s. 2$_{14}$); daher ℵ*B A 17 87 137 hier im Recht sind.

2. Altkirchliche Exegese findet hier die Vigilien gefordert, z. B. Nicetas von Remesiana de vigiliis 7 p. 64 Burn.

3. Vgl. Ignatius an Polyc. 2$_{3}$ *νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητής*; Polyc. an d. Phil. 11$_{4}$ sobrii estote d. h. nicht übertrieben scharf in der Verdammung der betreffenden Sünder.

4. S. Stephanus Thesaurus s. v. *μεθύω(-ύσκω)* und *νήφω*. Der Grieche denkt doch weniger an Bewußtlosigkeit als an die Herrschaft über sich verlieren, über sein Denken, auch über seine Beine (vgl. Diodor XVI 19$_{2}$). Darum will Aristoteles Trunkenheit nicht als mildernden, sondern als erschwerenden Umstand bei dem Strafmaß bewertet wissen Polit. II 9$_{9}$. Eth. Nic. III 5$_{8}$.

5. Corn. Adam, Exercitationes exegeticae (Gron. 1712), 209. *πότοι ἑωθινοί*

(vgl. z. B. das Gleichnis vom klugen Haushalter). Daß P. als Subjekt nicht Christen denkt, versteht sich von selbst. Aber man darf die Sätze nicht im uneigentlichen Sinne fassen: Mangel an geistlichem Leben und Unsittlichkeit gehören zum lichtlosen Zustand der Menschen (Chrysostomus u. a.), weil Nacht hier nur als Zeitbegriff steht. Daher kommt auch die Möglichkeit, in der Nacht verborgen zu bleiben (Theodoret), nicht in Betracht. Zum gen. temp. *νυκτός* vgl. 2 9; im 1. Glied entsprechen part. und verb. finitum[1], im 2. Glied sind 2 verschiedene Verbalformen gewählt: *μεθυσκόμενοι* und *μεθύουσιν*[2] mit feinem Bedeutungsunterschied: sich betrinken, trunken sein.

5 8 Die Konsequenz aus dem Erfahrungssatz zieht P. in Form der Antithese: wir Christen aber als Tagesmenschen[3] (vgl. v. 5) wollen nüchtern sein[4]. Wie in v. 4 nur von Finsternis, so ist hier nur von Tag als Gegensatz zur Nacht die Rede: gemeint ist dasselbe. Daß P. aber hier nur *νήφωμεν*, nicht mehr *γρηγορῶμεν* erwähnt, hat seinen Grund nicht in der Identität beider; das Bild vom Dieb ist inzwischen ferner gerückt und der Gedanke an den Kampf gegen unchristliches Wesen tritt hervor. P. denkt offenbar bereits im Bilde des Wachtpostens, der, wie Epaminondas den Thebanern sagt, nüchtern und wach bleiben muß, damit die andern trunken sein und (dann) schlafen können[5]. *νήφειν* schließt *γρηγ.* ein; ohne Bild: der Christ, der mit klarem Bewußtsein der Parusienähe sich vor Exaltiertheit hütet, wird nicht in sittliche Trägheit verfallen. Darum ist P. die Warnung vor jener für die Christen in Thess. wichtiger. Daß P. auch *νήφειν* zugleich im wörtlichen Sinne gemeint habe (wie ja natürlich das *μεθύειν* v. 7), hier also vor den trübenden und lähmenden Einflüssen sinnlicher Genüsse warne (B. Weiß), ist auch durch die Parallele in Röm 13 13 nicht wahrscheinlich zu machen.

Im Bilde des Wachtpostens fortfahrend beschreibt P. die nötige Rüstung. Der Gedanke, daß man am Tage bekleidet sein muß (B. Weiß), wirkt kaum

---

Baton, *συνεξαπατων* bei Athenaeus III 61; Lucian, deor. conc. 4: *ἀκράτου ἕωθεν ἀποπνέων*; bis accus. 16; de calumn. 16; Aelian var. hist. XII 30 von den Tarentinern; besonders Seneca ep. mor. XX 5 (122) sunt qui officia lucis noctisque perverterint.

1. Wenn GF statt *καθεύδουσιν* wiederholen *καθεύδοντες*, so ist das auf Rechnung eines des Griechischen wenig kundigen Schreibers zu setzen, der im lat. qui dormiunt .. dormiunt gleich fand.

2. Ersteres korr. B Clem. Al. paed. II 9, 80 1 in *μεθύοντες*, letzteres Clem. in *μεθύσκονται*; Clem. Al. strom. IV 22, 140 3 hat den gewöhnlichen Text, den d e Ambst., Aug. genau wiedergeben mit inebriantur .. ebri sunt, während Theodor, Hier. beidemal inebriantur, vg ebenso ebrii sunt schreiben. *μετὰ τῶν μεθυόντων* Mt 24 49 ‖ *καὶ μεθύσκεσθαι* Lk 12 45 (*μεθυσκόμενος* D). (Die Unterscheidung des Scholiasten z. Philostr. heroic. p. 360 Boissonade: *μεθύω ἐγώ, μεθύσκω ἄλλον* trifft bei dem Medium nicht recht zu; übrigens sagt Suidas: *καὶ μεθύω αἰτιακῇ*).

3. *ἡμέρας* + *υἱοί* 4 28 45 peš arab.; nach *ὄντες* ed. Compl.

4. *νηφομεν* F 37*, sobrii sumus d e g fuld. ist wie in v. 6 zu erklären. Hier hätte die thetische Form wohl Sinn, aber die paränetische entspricht vielmehr der Art des Apostels. v. 7 als Glosse und v. 8a als Textklammer zu beanstanden (Schmiedel) liegt gar kein Grund vor; P. wiederholt sich hier mehrfach, offenbar um des Nachdrucks willen.

5. *νήφειν λέγων καὶ ἀγρυπνεῖν ὡς ἂν ἐξῇ τοῖς ἄλλοις μεθύειν καὶ καθεύδειν* Plutarch ad princ. inerud. 4 (p. 781 d, V 16 Bern.).

mit: nicht wie die Christen gerüstet sind (das müßte part. perf. sein)[1], sondern wie sie gerüstet sein sollen; so part. aor. in Verbindung mit dem Konjunktiv; es besagt nicht, daß die Anlegung als Vorbereitung der Wachsamkeit und Nüchternheit vorangehen müsse, s. Blaß 58, 4. Daß P., der doch gewiß schon manchen Soldaten in Rüstung gesehen hatte, bei diesem Bilde durch eine Reminiscenz an Jes 59 17 geleitet war, wird meist unter Hinweis auf Eph 6 14 angenommen, wo die Übereinstimmung eine wörtliche ist; aber die Bearbeitung in Anlehnung an das AT ist grade für Eph. bezeichnend[2]. A. u. St. besteht die Übereinstimmung mit Jes 59 17, wo von Gott die Rede ist, nur darin, daß 1) nur Panzer und Helm genannt werden — beides die nötigsten Schutzwaffen; viel ausführlicher ist Sap 5 18ff. —; 2) diese geistig-ethisch umgedeutet werden, was sehr nahe lag (vgl. Röm 12 13); die Deutung selbst ist ganz verschieden; 3) bei dem Helm von *σωτηρία* (Jes. LXX *σωτηρίου*) die Rede ist: höchstens dies letzte könnte auf einen literarischen Zusammenhang weisen; auch dann müßte man mehr die Freiheit in der Verwendung des Bildes hervorheben als die Anlehnung. P. nennt die 3 Seiten des Christenstandes wie in 1 3; die Verteilung auf die 2 Waffen hat etwas schwieriges[3], aber sie scheint grade beabsichtigt: die 3. tritt so bedeutsamer hervor. Beziehungen zwischen Glaube, Liebe und Panzer, Hoffnung und Helm herauszufinden, ist verlorene Mühe; solche Bilder wollen nicht gepreßt sein. Kaum, daß der Helm als Schutz des Hauptes das wichtigste Stück sei (B. Weiß), ist gesagt. Während *πίστεως* und *ἀγάπης* als gen. epexeg. an *θώρακα* angegliedert sind, tritt *ἐλπίδα* appositionell zu *περικεφαλαίαν* (vgl. II Kor 3 3), weil es selbst den gen. obj. *σωτηρίας* bei sich hat; ein Objekt zu Glaube und Liebe hinzuzudenken ist nicht nötig: Theodoret meint für *πίστις* Gott, Lünemann Christus, Flatt Gott und Christus; für *ἀγάπη* die meisten die Brüder, Flatt wenigstens Christus und die Brüder: nur das allgemeinste wird hier dem Gedanken des Apostels gerecht. Die übrigens geläufige Wendung: Hoffnung auf Heil[4] erklärt sich, wenn nicht aus Anlehnung an Jes 59 17 (wobei P. *ἐλπίδα* eingeschoben und *σωτηρίου* in das geläufigere *σωτηρίας* umgesetzt hätte)[5] aus dem Wunsch die Hoffnung im Gegensatz zu chiliastisch-sinnlichen Illusionen ganz auf ihr religiöses Gebiet zu verweisen: *σωτηρία* (vgl. Röm 1 16. 10 10) ist hier natürlich ganz im religiösen Sinn gemeint, nicht rein negativ: Errettung im Endgericht, sondern es umfaßt positiv das Heil, aber in ähnlich vergeistigtem Sinn wie unser Seligkeit; es vertritt den Gedanken des Gottesreichs (s. zu 2 12)[6]. Grade diese Heilshoffnung ist von entscheidender Bedeutung für das *νήφειν*.

1. *ενδεδυμενοι* schreibt nur K. 2. Vgl. v. Dobschütz, Die urchristl. Gemeinden 132.
3. Daher *καὶ ἀγάπης* in ℵ* fehlt: ℵ^c hat es ergänzt. Sam. Battier wollte, um *ἀγάπης* mit *περικεφ.* zu verbinden, das 2. *καὶ* tilgen.
4. Aristoph. Thesm. 946, Thukyd. IV 96 7, VIII 53 2, Isokr. ad Phil. 55 p. 93 c, Aeschines c. Ktesiph. 33, Xenophon anab. II 1 19, Aristot. rhet. II 5 14, Plutarch Alcib. 25 p. 204 E, hier immer: Hoffnung auf Rettung.
5. *σωτήριον* klassisch häufig, auch LXX; im NT nur Eph 6 17 = Jes 59 17; Lk 3 6 (2 30) = Jes 40 5; Apg 28 28 = Ps 67 3; I Clem 35 12 = Ps 50 23; I Clem 36 1 *τὸ σωτήριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*. Clem. Al. strom. IV 22, 140 3 schreibt *σωτηρίου*.
6. W. Wagner, ZntW VI 227; Wernle, Anfänge[2] 126. Zu *σωτηρία* s. Cremer

5 9. 10 **Motivierung.** So bezeichnend es für P. ist, daß er aus dem Gedanken: ihr seid Licht- und Tagesmenschen, sofort in den andern fällt: seid solche, betragt euch als solche, so bedeutsam ist es hinwiederum, daß er von der ethischen Paränese sofort auf die religiöse Heilsgewißheit zurückgreift. Diese ruht in Gottes Erwählung 1 4, in Gottes Vorsatz: Gott hat die Christen zum Heil bestimmt; also dürfen sie Heilshoffnung haben. So schließt sich die Begründung mit *ὅτι* eng an die letzten Worte von v. 8 (Lünem., B. Weiß), nicht aber an v. 7 (Musculus) an; *ὅτι* erklärend zu fassen (daß nämlich Hfm.) verbietet das Präteritum. Dies *τίθεσθαι* (med. schon klass. oft im Sinne des act. Blaß 55, 1) ist quasi das Aktiv zu *κεῖσθαι* (3 3): die Konstr. mit *εἰς τὶ* ist wohl Hebraismus (vgl. Jes 49 6 = Apg 13 47. I Pt 2 7. I Tim 1 12); sachlich greift es wie *ἐκλογή* 1 4 auf die in der Zeit verwirklichte (vgl. I Kor 12 28) vorweltliche Bestimmung Gottes zurück. P. lehrt indertat ein Bestimmen zum Verderben und ein solches zum Heil (Röm 9 22f.). Die nicht-christliche Welt verfällt dem Zorngericht (*ὀργή* 1 10. Röm 2 5. 5 9 = *ἀπώλεια* Röm 9 22), die Christen (*ἡμᾶς*[1] wie von 5 b an) aber sind gewiß, daß sie bestimmt sind, das Heil zu erlangen. Diesen Gegensatz hebt P. ausdrücklich hervor, indem er wie so oft der positiven eine negative Ausführung voranstellt (s. zu 1 5)[2]. Statt *σωτηρίαν* sagt er *περιποίησιν σωτηρίας* (nicht Besitz, sondern Erwerbung des Heils[3]), wohl um auf die notwendige Beteiligung seitens des Menschen hinzuweisen; trotz Röm 3 28 ist das nicht unpaulinisch; denn P. verkennt niemals die sittliche Bedingtheit der Heilserlangung; er drängt ja eben hier erst auf *γρηγορεῖν*, dann auf *νήφειν*. Andrerseits ist es nicht das Tun des Menschen, das ihm das Heil verschafft, sondern Mittler des Heils ist allein unser Herr Jesus Christus[4]; *διά* ist nicht mit dem Hauptverbum *ἔθετο* (Estius), sondern mit *περιποίησιν σωτηρίας* zu verbinden. Die Art der Vermittlung ist nicht näher bestimmt: es ist ebenso eingetragen, wenn Grotius sagt per doctrinam eius, wie wenn Lünemann umschreibt: durch den Glauben an ihn. Der Herr vermittelt die Heilserlangung, der lebendige bei der Parusie für die Seinen eintretende. Man verkürzt den Gedanken, wenn man die Vermittlung auf die im Tod geschehene Erlösung beschränkt.

5 10[5] Wenn P. hinzufügt: der für uns gestorben ist, so heißt das nicht: die Vermittlung geschah dadurch daß er, sondern es charakterisiert einfach wie Gal 1 1. 4. 2 20. Christi Heilsmittlerrolle besteht nicht in seinem Tod, aber hängt aufs engste damit zusammen. *ἀποθανόντος* stellt den Kreuzestod ohne

---

s. v.; Anrich, Mysterienwesen 47. 59; Wendland, ZntW V 348f.; Mathews, mess. hope 185ff. Vgl. ob. S. 79. 114.

1. Nur B 37 116 stellen dies nach *ὁ θεός*.

2. *αλλα* ℵBD^c^E 17; sonst elidiert; vgl. zu 1 8.

3. Von *περιποιεῖν* erübrigen, erwerben; = *κτῆσις* Photios, *πλεονασμός* Hesych; acquisitio lat., LXX für מחיה Besitz II Chr 14 13; סגלה Erworbenes Mal 3 17, Erwerb oder Besitz Hag 2 10 – sonst nicht; Eph 1 14. I Pt 2 9 heißt es mehr Besitz, a. u. St. und II 2 14 mehr Erwerbung (nom. actionis) = *περιποιεῖσθαι*, was auch durch den Zusatz *διὰ κτλ.* bestätigt wird.

4. *Χριστου* fehlt in B aeth, vgl. Erk. zu 1 1.

5. Schäder, Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus 1893, 33f.

weitere Nebengedanken (wie in *παρεδόθη* Röm 4_{25} Heilstat seitens Gottes, [*παρα*]*δόντος ἑαυτόν* Gal 1_{4}. 2_{20} Liebestat Christi selbst) einfach dar in seinem Gegensatz zu *ζήσωμεν*, vgl. I Kor 15_{3}. 8_{11}. II Kor 5_{14}f. Röm 5_{6}f. Gal 2_{21}. bes. Röm 6_{2}ff. 14_{7}ff.; das 2. hinzugehörende Moment, die Auferstehung (vgl. 4_{14}. Röm 4_{25}. 8_{34}) liegt sowohl in dem Titel *κύριος* ausgesprochen als in dem folgenden Absichtssatz. *περὶ*[1] stellt ohne die Nebenbedeutung des Vorteils (*ὑπέρ*) oder der Stellvertretung (*ἀντί*) einfach die Beziehung des Todes auf die Christen (d. h. die Gläubigen) fest: der Nutzen folgt erst in Form des *ἵνα*-Satzes: Chr. ist gestorben, damit sie mit ihm (*ἅμα σὺν* nur noch 4_{17} Blaß 37, 6 gesteigerter Ausdruck völliger Gemeinschaft, nicht zu zerlegen, so daß *ἅμα* mit dem Verb verbunden würde vgl. Röm 3_{12}, Grimm, Lünemann, B. Weiß) leben. Wieso Christi Tod uns Leben schafft, darüber spricht P. sich hier nicht aus, und wir haben kein Recht in den Satz, der durch seine scharfe Antithese wirken soll, allerlei Mittelglieder einzuschieben: nach Gal 3_{13} ist Chr. Tod ein Loskauf vom Gesetzesfluch, nach Röm 4_{25} u. a. St. befreit er von der Sündenschuld, nach Röm 6_{3} bewirkt die in der Taufe hergestellte mystische Christusgemeinschaft ein Mitsterben des alten Sündenmenschen; andrerseits wird das neue Leben von der Gemeinschaft mit dem Auferweckten, der Zugehörigkeit zu dem Erhöhten, der Mitteilung seines Geistes abhängig gemacht. An all das ist hier nicht gedacht, sondern nur daß der Tod kraft der auf die Gläubigen gerichteten Abzielung desselben (*περί*) eine Lebensgemeinschaft bewirkt (vgl. Röm 6_{8}). Diese ist hier nicht gegenwärtig innerlich mystisch bezw. ethisch gedacht, sondern zukünftig, jenseitig, als ewiges Leben (vgl. *σωτηρία* v. 8), wie es bei der Parusie eintritt. *ζήσωμεν*[2] steht dem *ἐσόμεθα* 4_{17} gleich, nur bringt es neben der Gemeinschaft das Heilsgut des Lebens voller zum Ausdruck[3]. Dadurch bestimmt sich der Sinn des Zwischensatzes *εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν*[4] (konj. mit durch *ἵνα* bestimmt, s. Blaß 65, 2. 6; 78, 2): P. kann nicht sagen wollen, daß das sittliche Verhalten des Christen für die Erlangung des Heils irrelevant sei, daß er kraft des Todes Christi zum Leben eingehe, gleichviel ob er vorbereitet sei auf die Parusie oder nicht. Er hätte damit seine ganze vorangehende Paränese aufgehoben. Wachen und schlafen sind also nicht in dem bildlich-ethischen Sinne von 5_{6}ff. zu nehmen; aber auch nicht wörtlich wie 5_{7}: ob die Parusie bei Wachen- oder Schlafenszeit eintritt (Musculus u. a.). P. geht viel mehr zu einer andern bildlichen Bedeutung über: wachen = leben, schlafen = tot sein (Theodor u. d. meisten); *καθεύδειν* also synonym zu

---

1. *περι* ℵ*B 17: *υπερ* ς m. allen andern; vgl. B. Weiß, Textkritik 58; z. Sache vgl. Meyer-Weiß zu Röm 5_{6}.

2. *ζήσωμεν* conj. aor. ℵBGFKLP ꝛc. *ζήσομεν* ind. fut. nur A; *ζῶμεν* D*E. Daß der Conj. aor. heißt: wieder lebendig werden, beweist Röm 14_{9} *ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν* noch nicht (geg. Blaß 65, 2) – dafür sagen die Griechen *ἀναβιῶσαι*, seltener *ἀναζῆσαι* –; er weist aber auf das künftige Leben hin, während *ζῶμεν* dem Gedanken die Wendung ins ethische gäbe; einen conj. fut. gibt es bekanntlich nicht.

3. Über ewiges Leben s. Bousset, Rel. des Jud.[2] 316ff. C. F. d'Arcy, St. Paul on Life and Immortality, Expos. 6. ser. V 1902, 428–434.

4. *γρηγορουμεν* nur 4 72 113 u. a., *καθευδομεν* dieselben und KLP; – zu *εἴτε . . εἴτε* vgl. II Kor 1_{6} m. ind., 5_{9} m. part.

κοιμᾶσθαι 4 13, auch LXX Ps 87 (88) 5 f. שָׁכַב und Dan 12 2 f. יָשֵׁן als Euphemismus für Todsein[1]. P. lenkt also noch einmal auf die Gedanken des vorigen Abschnitts zurück (auch im Ausdruck erinnert ἅμα σὺν an 4 17; 5 11 an 4 18): es macht für die Erlangung des Heils, des Lebens mit Christus nichts aus, ob ein Christ bei der Parusie noch am Leben oder bereits gestorben ist (vgl. Röm 14 8); dies „bei der Parusie" muß man ergänzen nach 4 15—17; der Gedanke, das schon der Tod zum Leben mit dem Herrn einführt Phl 1 23 ist damals dem Apostel noch fremd.

5 11 Wie den vorigen, so schließt P. auch diesen Abschnitt mit einem Appell an die brüderliche Seelsorge der Gemeindeglieder untereinander. διό ist hier (anders 3 1) wie ὥστε paränetischer Abschluß einer theoretischen Darlegung vgl. II Kor 6 17. Hbr 3 7 u. ö.; παρακαλεῖτε ἀλλήλους (= 4 18) hat hier im Zusammenhang wohl weniger die Bedeutung tröstet, als ermahnet einander (Hbr 3 13): es ist der beides umfassende Zuspruch und das hinzugefügte καὶ οἰκοδομεῖτε, das noch nicht zu einem term. techn. der „Erbauungs"-sprache abgeschliffen ist, erinnert daran, daß es einen dauerhaften Ausbau sittlichen Verhaltens gilt (vgl. I Kor 3 10 ff. 14 4). Vielleicht darf man an 4 8 und die Vorstellung erinnern, daß der Christ ein würdiger Tempel des Gottesgeistes sein soll I Kor 3 16. 6 19. Parallel zu ἀλλήλους steht hier εἷς τὸν ἕνα[2] ein Hebraismus st. ἕκαστος τὸν ἕτερον, vgl. εἷς ὑπὲρ τοῦ ἑνός I Kor 4 6 Blaß 45, 2; 48, 10. Auch hier hebt P. hervor, daß die Gemeinde der Forderung bereits entspricht vgl. 4 1. (9. 5 1).

Exkurs: Eschatologie und Ethik bei Paulus.

So wenig die Form des Themas darauf führt, P. hat tatsächlich von der Zeit der Parusie nicht gehandelt, streng genommen auch nicht einmal von der Art derselben; nur das: nahe und den Ungläubigen überraschend, unentrinnbar verderbenbringend, stellt er hin, um daran sofort Mahnungen für die Christen zu knüpfen. Theodor hat ganz recht, daß P. die Gedanken der Leser von den neugierigen Fragen nach Wie und Wann des Weltendes auf die praktischen Fragen des sittlichen Verhaltens zur Vorbereitung auf jene ablenkt: Non debere eos de consummatione saeculi et eius tempore curiose agere . . . relinquentes illa, haec agite et de his estote solliciti et de illis ad alterutrum disputate pro communi utilitate. [Nur daß P. jene Fragen nicht als unlösbar abweist, sondern als bereits erledigt beiseite stellt.] So ist es durchweg, wo Paulus eschatologische Gedanken berührt. Gewiß er lebt darin, aber er schwelgt nicht darin; die Hoffnung ist ihm Herzens- und Gewissenssache, nicht Anlaß zu neugierigen Fragen des Verstandes; er braucht sie, um seinen Mahnungen etwas dringliches zu geben, vgl. Röm 13 11 ff. I Kor 7 29. Phl 4 5, ohne daß die Ethik dadurch inhaltlich affiziert wird (selbst I Kor 7 ist das nur in geringem Maße der Fall). Die Eschatologie gibt der paulinischen Ethik nicht nur nichts Weltflüchtiges: sie macht sie energisch aktiv. Es ist ebenso wie mit der „Mystik", die auch sofort in Paränese umschlägt (Röm 6 2 ff.). Man kann auch die

---

1. Lehrreich ist der Vergleich der Formel καὶ ζῶντός σου καὶ εἰς θεοὺς ἀπελθόντος = bei deinen Lebzeiten und nach deinem Tode (s. unten S. 216 3).

2. Die an sich mögliche Lesung εἰς τὸν ἕνα führt nur zu Willkürlichkeiten, sei es, daß man erklärt = ἕως ἑνός ohne Ausnahme Röm 3 12 Faber Stapul.; oder = εἰς ἕν in eins Eph 2 14 Whitby, oder εἰς τὸν ἕνα scl. Χριστόν Rückert (besser ἐπὶ τῷ ἑνί Eph 2 19). — alterutrum latt., unus unum Theod.

Stellung zu Glossolalie und Prophetie vergleichen (I Kor 12–14): so gewiß P. in der Kunst des Zungenredens eine Gottesgabe sieht, für die er dankt, er schätzt doch nur das erbauliche, ethisch wertvolle. Diese Seite wird von der neueren Exegese und bibl. Theologie, welche aus Wirklichkeits- und Wahrhaftigkeitssinn einzelne bisher vernachlässigte Schattenseiten des paulinischen Christentums glaubte recht hervorkehren zu müssen, oft verkannt. Das ist das evangelische an Paulus, worin er ein treuer Jünger und Interpret Jesu ist.

Und so gewiß er die Eschatologie als (Dringlichkeits)motiv in der ethischen Paränese braucht, sie ist ihm nur ein Motiv neben vielen anderen, die ohne jenes völlig zurecht bestehen: Dankbarkeit für alle die Heilsgüter, die der Christ schon empfangen hat; unbedingte Verpflichtung gegenüber Gott, dem Herrn, als dessen Knecht der Christ sich ebenso fühlt wie als dessen Kind; Wahrung der Ehre Gottes; christliche Selbstachtung u. s. f.

Fr. G. Peabody, NT eschatology and NT ethics; E. v. Dobschütz, the significance of early christian Eschatology, 2 Vorlesungen auf dem 3. internat. Kongreß für Religionsgeschichte, Oxford 1908.

5₁₂₋₂₄ **Das 2. ethische Stück:** Mahnungen für das Gemeindeleben. Der paränetische Grundton der letzten Ausführung leitet von selbst über zu weiteren Mahnungen, die P. für das Gemeindeleben für nötig hält. Der letzte Vers mit seinem Appell an gegenseitige Erbauung erleichtert dies, ohne das man ihn zu dem folg. Abschnitt ziehen dürfte. Dieser Abschnitt ist, wie schon die Form der Einleitung zeigt, dem ersten des 2. Hauptteils (4₁–₁₂) parallel: Individualethik – Gemeindeethik.

Er zerfällt in 5 Mahnungen und einen Schlußwunsch: a) Anerkennung der freiwilligen Sonderleistungen ₁₂f.; b) Seelsorgerliche Beratung der minderen Glieder ₁₄; c) Achtung auf Durchführung der christlichen Hauptregel ₁₅; d) die rechte Grundstimmung des Christenlebens ₁₆ff.; e) die weise Prüfung der außerordentlichen Erscheinungen ₁₉ff.; f) Schlußwunsch nach Heiligung durch Gott ₂₃ff.

5₁₂.₁₃ Anerkennung freiwilliger Sonderleistungen. Mit dem fortführenden, überleitenden *δὲ* (ein Gegensatz zu dem *ἀλλήλους* Chrysost., Lünemann besteht nicht) führt P. die erste Mahnung ganz wie 4₁ ein, *ἐρωτῶμεν* st. mit *ἵνα* mit Inf. verbindend. *εἰδέναι*[1] steht wie *ἐπιγινώσκειν* I Kor 16₁₈ im Sinne von anerkennen, sich ihrer Bedeutung für das Gemeindewohl bewußt sein. Die durch einen Art. verbundenen Part. können nicht 3 Kategorien von Personen, sondern nur die gleichen Personen nach drei Seiten ihrer Tätigkeit schildern. Natürlich werden sie aus der Masse der *ἀδελφοί* herausgehoben, aber nicht so als gehörten sie nicht im übrigen mit zu ihnen: es handelt sich nicht um einen von den Laien geschiedenen Klerus, ein Gemeindeamt, sondern um Tätigkeiten einzelner Gemeindeglieder, *κοπιᾶν, προίστασθαι, νουθετεῖν*. Schon die Reihenfolge ergibt, daß *προισταμένους* hier nicht im technischen Sinne der Gemeindeleitung genommen werden kann, wie I Tim 5₁₇: das gehörte unbedingt an die 1. Stelle, wie es die Ausleger (z. B. B. Weiß) unwillkürlich zuerst behandeln, in *κοπιᾶν* und *νουθετεῖν* dann Spezialfunktionen des Vorstehers sehend; die Rechtfertigung der Reihenfolge

1. scire Theod., cognoscere d e g, ut cognoscatis Ambst., ut noveritis vg Pelag. m. d. Glosse ut intelligatis laborem eorum.

bei Lünemann (Lueken u. a.): das allgemeine *κοπ.* werde durch *προϊστ.* und *νουθ.* als die Arbeit der Vorsteher und Seelsorger gekennzeichnet, wird wieder dem gleichartigen Charakter der Part. nicht gerecht; es müßte mindestens *τοὺς προϊστ.* heißen! Vielmehr ist *προΐστασθαι* eine koordinierte Funktion. *κοπιῶντας*[1] ist nicht, wie viell. schon I Tim 5_{17} es auffaßt, Missionstätigkeit, worauf allerdings 3_{5}. I Kor 15_{10}. Gal 4_{11}. Phl 2_{16}. Kol 1_{29}. [I Tim 4_{10}. II Tim 2_{6}] zu weisen scheinen; 2_{9}. I Kor 4_{12}. [Eph 4_{28}] bezeichnet es nicht die Missionstätigkeit an sich, sondern die begleitende Handarbeit. *ἐν ὑμῖν* (unter euch, nicht an euch, Hofmann u. a.), was nicht die Nichtchristen in Thess. mit einschließen, geschweige ausschließlich bezeichnen kann, fordert es hier von den Liebesdiensten innerhalb der Gemeinde, dem *κόπος τῆς ἀγάπης* 1_{3} zu verstehen; vgl. Apg 20_{35} *κοπιῶντας ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ἀσθενούντων*, Röm $16_{6.\,12}$ = 16_{1} *διάκονος*, I Kor 16_{16} = $_{15}$ *εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς*. Man wird nicht an Seelsorge denken dürfen (H. Monnier, l'apostolat 43), sondern an die mit persönlicher Mühe und Aufopferung verbundenen Leistungen der Armen- und Krankenpflege. Das hierauf folgende *προισταμένους ὑμῶν*[2] kann nicht „eure Vorsteher“, oder „die euch vorstehen“ übersetzt werden, obwohl dies allgemein geschieht: auch Röm 12_{8} paßt das nicht, weder zu der Stellung zwischen *μεταδιδούς* und *ἐλεῶν* noch zu *ἐν σπουδῇ*. Dagegen paßt an beiden Stellen ausgezeichnet die Bedeutung: fürsorgen, die auch I Tim 3_{4}f. (parallel *ἐπιμελεῖσθαι*). $_{12}$ besser paßt; ebenso zu *προστάτις* Röm 16_{2}; sie ist wo nicht für *προΐστασθαί τινος* so jedenfalls für das synonyme *προστατεῖν τινος* gut belegt[3]. Dieser allein richtigen Fassung nahe kommt R. Sohm, Kirchenrecht I 108_{69}: Vorsteher im Sinn eines Beschützers, Versorgers. Beachtung verdient auch eine durch Theodoret überlieferte Erklärung = Fürbitter[4]. Diese Fürsorge mag sich in allerlei betätigt haben: Hergeben des Lokals für die Gemeindeversammlung, vielleicht auch Herstellung der nötigen Ordnung dabei, Vorbeten, Vorlesen, Vorsingen, Gewährung von Unterkunft und Unterhalt für zureisende Brüder, von Unterstützung für Arme, Stellung von Kaution (vgl. Jason Apg 17_{9}), Vertretung vor Gericht (Patronisieren!), gelegentlich vielleicht eine Reise im Interesse der Gemeinde, kurz alle Pflichten, die später dem Vorsteher, dem Bischof zufielen, aber alles als freiwillige Leistung, ohne rechtlichen Auftrag, ohne gehalts-

---

1. qui laborant d e Theod., Ambst., Pelag., vg, laborantes g.

2. *προιστανομενους* ℵA (ebenso ℵ Röm 12_{8}. I Tim 3_{4}), qui praesunt latt.; *υμων* fehlt 17.

3. Pap. Flinders Petrie II 13. 19 epist. priv. gr. 8, p. 16 Witkowski: Philonides schreibt seinem Vater Kleon (3. Jh. v. Chr.) *οὐ μὴν οὐθὲν ἐμοὶ ἔσται μεῖζον ἢ σοῦ προστατῆσαι τὸν ἐπίλοιπον βίον ἀξίως μὲν σοῦ, ἀξίως δ' ἐμοῦ, καὶ ἐάν τι τῶν καθ' ἄνθρωπον γίνηται, τυχεῖν σε πάντων τῶν καλῶν· ὃ ἐμοὶ μέγιστον ἔσται καλ[λ]ῶς σου προστατῆσαι καὶ ζῶντός σου καὶ εἰς θεοὺς ἀπελθόντος*. Aber auch *προστάντες κηδεμονικῶς* (fürsorglich) b. Dittenberger OGIS 56_{15} und *προέστη τῶν καθ' αὑτὸν ἀξίως τῆς πόλεως* ebd. 728_{4} weisen auf die Bedeutung: fürsorgen, sich (einer Person oder Sache) annehmen.

4. *τὸ δὲ Προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ ἀντὶ τοῦ Ὑπερευχομένους ὑμῶν καὶ τῷ θεῷ τὴν ὑπὲρ ὑμῶν πρεσβείαν προσφέροντες.* Theodoret denkt dabei freilich an priesterliche Interzession bei der Liturgie. Übrigens führt auch Chrysostomus die Fürbitte des Priesters als erstes Beispiel des *προΐστασθαι* an.

mäßige Vergütung nicht nur der Mühen und des Zeitaufwandes, sondern der z. T. vielleicht beträchtlichen Unkosten, welche durch Ausübung der Gastfreundschaft u. ä. entstanden[1]. Diesen ganz freien Charakter des Handelns bringt der Zusatz *ἐν κυρίῳ* zum Ausdruck, der nicht einen Gegensatz zur Gewaltsamkeit weltlicher Machthaber, auch nicht zu ungeistlichem Regiment des Klerus (vgl. I Pt 5_3) enthält, weder besagt „im Auftrag des Herrn" (B. Weiß) noch das geistliche Gebiet von dem weltlichen scheidet (Oikumenios), sondern die Fürsorge als eine christliche, in der Lebensgemeinschaft mit dem verklärten Herrn wurzelnde und durch sie in ihrer Art bestimmte bezeichnet. Den zwei hauptsächlich auf die äußeren Lebensverhältnisse sich beziehenden Tätigkeiten reiht P. schließlich noch eine rein geistliche an: *καὶ νουθετοῦντας*[2] *ὑμᾶς*. Dies ist weniger „jemandem etwas ans Herz legen" (Grimm) als „einem den Sinn, den Kopf zurechtrücken", meist mit dem Gedanken des Tadelns, Strafens. Verb. und Subst. *νουθεσία* (I Kor 10_{11}. Eph 6_4. Tit 3_{10}) im NT nur bei Paulus, einschl. Apg 20_{31}, meist von seiner eignen seelsorgerlichen Beratung I Kor 4_{14}. Kol 1_{28} (m. *διδάσκειν* verb.), Apg 20_{31} ganz wie *παρακαλοῦντες καὶ παραμυθούμενοι* 2_{12}; aber auch von gegenseitiger Erbauung 5_{14}. II 3_{15}. Röm 15_{14}. Kol 3_{16} (*διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες*). Es ist weder christliche Belehrung überhaupt, noch Handhabung christlicher Zucht, sondern der brüderlich seelsorgerliche Zuspruch dem Irrenden gegenüber. — Wer so in der Gemeinde arbeitet, den sollen alle Gemeindeglieder in seinen Verdiensten um das Gemeinwohl freudig anerkennen und walten lassen.

5_{13} Dem *εἰδέναι* fügt P. noch *καὶ*[3] *ἡγεῖσθαι*[4] *αὐτοὺς*[5] *ὑπερεκπερισσῶς*[6] *ἐν ἀγάπῃ* hinzu. Dies läßt formell wie sachlich eine doppelte Deutung zu: man kann *ἡγεῖσθαι ἐν ἀγάπῃ* nach Analogie von *ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* Röm 1_{28} zusammenfassen = lieb halten[7] (Lünemann, Hfm.), und dazu *ὑπερεκπ.* als Gradbestimmung nehmen; man kann aber auch *ἡγεῖσθαι* absolut fassen = hochhalten[8], wobei *ὑπερεκπ.* (s. zu 3_{10}) das Maß, *ἐν ἀγάπῃ* die Art näherbestimmt, eine 3. Möglichkeit wäre *ἡγεῖσθαι ὑπερεκπερισσῶς* als eine Wendung im Sinne von *ἡγ. περὶ πλείονος* oder *περὶ πλείστου* zu nehmen: sehr hoch auf jemand halten[9]. Aber das Adverb kommt immer auf eine Gradbestimmung hinaus; die Bedeutung hochschätzen muß also schon im Verbum

---

1. Lehrreich ist die Schilderung der *μεγαλοπρέπεια* b. Aristot. Eth. Nic. IV 2_{15}.
2. *νουθετουντες* A bloß Schreibfehler; monent Ambst. vg g (l monentes) admonent Theod., commonent d e.
3. *ωστε* GF aus lat. ut, das den Infin. vertritt.
4. *ηγεισθε* B min., durch den folg. Imper. veranlaßt. Imper. übersetzen goth boh aeth syr-phil.
5. *αυτων* P, weil *ηγεισθαι* = führen, herrschen m. gen. verbunden wird.
6. *υπερεκπερισσως* m. BD*GF, *-σσου* alle andern.
7. ut habeatis illos abundantius (superabund. g) in caritate d e g vg. auf Job 35_2 *ἡγήσω ἐν κρίσει* = חָשַׁבְתָּ לְמִשְׁפָּט für Recht halten, wird man sich kaum berufen dürfen; eher auf *ἔχειν ἐν ὀργῇ* Thukyd. II 18_5; Chrys. = *ἀγαπᾶτε*.
8. aestimate eos (superabunde in caritate) Theod.; Phl 2_3 (B. Weiß) ist anders, weil da ein Prädikatsnomen folgt *ὑπερέχοντας ἑαυτῶν* (existimare).
9. ut illis summum honorem habeatis in caritate Ambst. Auf Herodot II 115 *περὶ πολλοῦ*, Thukyd. II 89_9 *περὶ πλείστου* verweist Grimm; das hatte bei der ς-Lesart *ὑπὲρ ἐκπερισσοῦ* mehr Recht als bei der jetzt rezipierten.

liegen. So gut wie *εἰδέναι* kann auch *ἡγεῖσθαι* emphatisch gebraucht sein, und die Stellung spricht für diese Fassung. Der sachliche Unterschied ist, daß im ersteren Fall der Mahnung zur Anerkennung die zur Liebe als etwas neues, andersartiges ergänzend beigefügt würde, während im 2. Fall die zweite Mahnung nur eine Verstärkung der ersten ist. Hierfür spricht noch der gesamte Aufbau des Satzes: das Objekt ist identisch; *αὐτούς* nimmt *τοὺς* . . . auf; neu ist scheinbar die Motivierung *διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν*, aber dies resümiert ja nur die 3 Partizipien inhaltlich: *εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας* heißt ja *ἡγεῖσθαι αὐτοὺς διὰ τὸ κοπιᾶν*. So liegt der Ton auf *ὑπερεκπερισσῶς*: P. will sich steigern; *ἐν ἀγάπῃ* aber bringt nur einen an sich in *ἡγεῖσθαι* liegenden Gedanken: es handelt sich nicht um Hochhalten in Furcht, in widerwilliger Beugung vor der Macht, der Amtsgewalt, sondern in Liebe, d. h. in freudiger Dankbarkeit für freiwillige Leistung, zum Ausdruck, eng verbunden mit der Motivierung in *διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν*. Dabei ist *ἔργον* natürlich nicht Amt, sondern nomen actionis wie *εὐαγγέλιον* 1 5 = *διὰ τὸ ἐργάζεσθαι αὐτοὺς ἐν ὑμῖν*; vgl. 1 3.

Exkurs: Die Organisation der Gemeinde.

Die Exegese hat z. T. unwillkürlich, z. T. in dem Bestreben apostolische Autorität dafür zu gewinnen, die Verfassung ihrer Zeit in diese Worte hineingelesen. Was Paulus als Ausdruck freier Leistungen nennt, das ist indertat später Amtsbezeichnung: so *προεστώς* schon in den Pastoralbriefen und bei Justin apol. I 65. *οἱ κοπιῶντες* copiatae sind im 4. Jahrhundert die zu dem niederen Klerus gerechneten Totengräber (= fossores) Ps. Ignatius ad Antioch. 12 2; Cod. Theod. XVI 2, 15 1 (a. 360); Justinian nov. 59; Epiphanius expos. fidei 21; Corp. gloss. lat. II 30 24; dazu Hilgenfeld, Ignatii et Polycarpi epist. 349. 361. Die altkirchlichen Exegeten deuten alle vom Kirchenamt: von Lehrern im allgemeinen sprechen Theodor und Theodoret, von *ἄρχοντες* Chrysostomos, episcopi Ambrosiaster; Pelagius erinnert an die doppelte Ehre für die *καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι* I Tim 5 17 und Ambrosiaster denkt dabei an die nötige Bezahlung. Aber auch die reformatorische Exegese denkt an die ministri im technischen Sinn: notandum est quibus titulis pastores designet Calvin; im Anschluß hieran findet Zanchi 1) die Predigt- und Sakramentsverwaltung, 2) die Kirchenzucht, 3) die Seelsorge als Tätigkeit der ministri hier beschrieben. Noch R. Rothe (Anfänge der chr. Kirche 1837 I 190 A) will hier ein geordnetes Amt erkennen: die mit den Episkopen noch identischen Presbyter; Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche[2] 350 stellt Proïstamenoi an die Spitze der Bezeichnungen für das Gemeindeamt; Kühl, Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen 1885, 146 konstatiert mit Nachdruck hier wirkliche Gemeindebeamte. Von Amt und Angestellten redet Wohlenb. W. Lock DB IV 744 weiß genau, daß P. Jason, Aristarch und Secundus als Leiter eingesetzt hatte! So läßt sich auch die neueste Exegese durch die falsche Deutung von *προιστάμενοι* verleiten, hier von Gemeindevorstehern zu reden (Lünem., Schmiedel, Bornem., Lueken, Jacoby, Ethik 214f.), die zugleich Diakonen und Seelsorger waren (B. Weiß); Proïstamenoi ceux qui sont à la tête, moniteurs nennt sie J. Réville les origines de l'épiscopat I 142ff. der im übrigen den charismatischen Charakter, dem noch die allgemeine Anerkennung der Autorität fehlt, gut beschreibt. Erst vereinzelt erkennt man an, daß es damals ein geordnetes Amt garnicht gab, daß daher die Tätigkeiten nur als freiwillige Dienstleistungen einzelner Gemeindeglieder gedacht sein können (Pfleiderer, Urchr.[2] I 93, Weizsäcker[2] 608). Vgl. Sohm, Kirchenrecht I 27: „Das Charisma fordert Anerkennung, und so weit es zu leitender, führender, verwaltender Tätigkeit beruft, Gehorsam seitens der übrigen". Nur daß P. mehr an

die Dankbarkeit für freiwillige Leistung als an den Gehorsam dem Gottesgeist gegenüber appelliert, hier so gut wie im Fall des Stephanas (I Kor 16 15f.) und des Epaphroditus (Phl 2 25ff.).

Richtig ist ja, daß keine Gemeindebildung ohne eine gewisse Organisation denkbar ist, ferner daß wir grade in der macedonischen Nachbargemeinde Philippi sehr früh die Ansätze zu einer Amtsbildung finden (*σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις* Phl 1 1); aber zwischen I Th und Phl liegen immerhin 10 Jahre; zwischen I Th und der Gemeindegründung nur Wochen: hier wäre ein Gemeindeamt nur denkbar, wenn von Paulus selbst eingerichtet. Das widerspricht aber (trotz Apg 14 23. 20 17. 28, worauf sich Winer, Lünemann stützen) den bes. aus I Kor deutlich zu erkennenden Grundsätzen der paulinischen Gemeindeorganisation. Paulus hält, so sehr er den Unterschied der Geistesgaben betont (I Kor 12 4ff. 28ff.), an dem Prinzip der Gleichheit aller Gemeindeglieder, mit gleichen Rechten und gleichen Pflichten, fest. Die notwendigen Sonderleistungen sind ihm freiwillige seitens der Menschen, Geistesgaben von seiten Gottes. Daß dabei die Erstbekehrten (*ἀπαρχαί*) einen gewissen Vorrang hatten, daß insonderheit die Hausväter auch innerhalb der Gemeinde überragenden Einfluß hatten (H. Monnier apostolat 42), ist ganz natürlich; aber weder jene charismatische noch diese moralische Autorität gibt eine ausschließliche Amtsbefugnis; das brüderliche Verhältnis gestattet jeder Zeit eine Umkehrung. Daß ein solcher Zustand, der ganz mit enthusiastischen Motiven der liebevollen Hingabe des Einzelnen an die Gemeindesache rechnet, nicht lange anhalten kann, ist klar. Deshalb haben wir noch kein Recht, ihn als unvorstellbar zu leugnen. Die Entstehung neuer Gemeinden in der Reformationszeit, bei Sekten, in der Diaspora und Mission gibt genug Analogien.

P. Weinel, Paulus als kirchlicher Organisator 1899; v. Dobschütz, Probleme des apost. Zeitalters 63ff. Gute Bemerkungen bei Milligan XLVII.

Asyndetisch[1] fügt P. eine weitere Mahnung an, nicht mehr im Inf. von *ἐρωτῶμεν* abhängig, sondern als selbständigen Imperativ *εἰρηνεύετε*[2]. Je nachdem man das Demonstrativ- oder das Reflexivpronomen liest, ist hier noch von dem Verhältnis zu den v. 12 hervorgehobenen Gemeindegliedern oder allgemein von dem Verhalten aller zu einander die Rede: haltet Frieden mit ihnen (vgl. *μετὰ πάντων* Röm 12 18) oder untereinander (*ἑαυτοῖς* = *ἀλλήλοις* Mk 9 50, W.-Schm. 22, 13; Blaß 48, 10). Die äußere Bezeugung der beiden Lesarten[3] entscheidet umsoweniger, als man auch *ἐν αὐτοῖς* lesen könnte[4]. Die Forderung: haltet sie in Ehren und haltet, statt ihnen Schwierigkeiten zu bereiten, euch über ihr *νουθετεῖν* zu beschweren (Theodor), Frieden mit ihnen, sinnvoll allein, wenn an Gemeindebeamten gedacht wäre, würde P. nicht so asyndetisch angereiht haben. Er stellt vielmehr zwischen die Mahnung, die durch Sonderleistungen hervorragenden Gemeindeglieder zu

1. *και* fügen bei ℵ* goth boh-cod aeth, peš zieht durch ein *καὶ* das *διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν* zu *εἰρηνεύετε*; so verbinden auch Chrys. phil boh (?); viell. auch d e pacem habentes.

2. imp. aor. *ειρηνευσατε* (*ιρηνευσαται* GF) wäre momentaner Befehl.

3. *εν αυτοις* ℵP D*GF min. Chrys., Theod., Thdrt. (Tisch.); *εν εαυτοις* B A KL D^c min. plur. ς (Schmiedel, W-H, B. Weiß, Nestle); in ipsis d e g, cum eis vg peš, in eos Theod. phil; inter vos Ambst., goth, sah boh. Daß *εν εαυτοις* nach den andern Stellen konformiert sei, ist hier wenig wahrscheinlich. Es liegt hier einer der seltenen Fälle vor, wo die Exegese der Väter und die der Reformationszeit z. T. durch jene, z. T. durch die Vulgata bestimmt, gegen den textus receptus geht, die neuere Exegese für diesen eintritt. Der text. rec. ist aber schon durch Clem. Alex. gestützt, der paed. III 95 3 *εἰρ. ἐν ἑαυτ.* mit dem folg. verbindet.

4. Die Behauptung, daß dies es im NT nicht vorkomme (Tisch.), ist willkürlich, s. oben S. 101 1 und Zimmer, ZwTh 1888, 1889, 329f., 300f; *εἰρηνεύετε ἐν αὐτοῖς* ist Hermas vis III 9 10 zu lesen.

ehren und die durch Minderleistungen dessen bedürftigen Gemeindeglieder zu erziehen, das allgemeine Gebot brüderlicher Eintracht; vgl. Mk 9_{50}. Herm vis III $9_{2.10}$. 12_{3}. Daß Wertschätzung der Vorsteher den Frieden in der Gemeinde befestigt (Schmiedel), ist eine durch nichts angezeigte Gedankenverbindung; den Anlaß zu der Friedensmahnung in den Parusiedebatten zu suchen (B. Weiß), heißt willkürlich einen Zusammenhang herstellen. Wir können nicht wissen, warum P. grade diese Mahnung für nötig hielt; er hat sie übrigens (in verschiedener Form) in allen seinen Briefen, vgl. I Kor 1_{10}. II Kor 13_{11}. Gal 5_{26}. Röm $14_{17.19}$. Kol 3_{13}f. Phl 2_{2}. 4_{2}; ein spezieller Anlaß muß nicht immer vorgelegen haben.

5_{14} Seelsorge an den minderen Gemeindegliedern: Macht P. der Gemeinde die dankbare Anerkennung der Sonderleistungen einzelner zur Pflicht, so verpflichtet er sie zugleich zur Beratung und Erziehung der schwachen und irrenden Glieder. Die altkirchliche Exegese, die in $_{12}$f. die Forderung des Gehorsams und der Ehrerbietung gegen den Klerus findet, läßt hier den letzteren angeredet sein: mit *παρακαλοῦμεν* (4_{1}) *δὲ ὑμᾶς*[1], *ἀδελφοί* wende sich P. von den Laien zu den Gemeindevorstehern: vertit suum sermonem ad doctores Theodor. Wäre ein solcher Gegensatz beabsichtigt, so müßte mindestens *ὑμᾶς δὲ* voranstehen. Nichts deutet an, daß *ὑμᾶς* und *ἀδελφοί* hier andere meint als kurz zuvor: es ist die gesamte Gemeinde, natürlich jedesmal ausschließlich der im Objekt genannten einzelnen Glieder. Daß die Anrede so rasch nacheinander wiederholt wird (vgl. I Kor 1_{10}f.), macht sie nachdrücklich: Brüderlichkeit verpflichtet zu dankbarer Anerkennung der Leistungen, erst recht zur Erziehung der Unreifen. An *παρακαλοῦμεν* schließen sich gleichsam als oratio recta 4 Imperative[2], die sich aber in 3 + 1 gliedern: das spezielle Verhalten zu 3 Klassen von Gemeindegliedern, die ein besonderes Verhalten erfordern, und eine allgemeine Regel. Die Art erinnert lebhaft an das große Kirchengebet I Clem 59_{4} und in den späteren Liturgien, wo in gleicher Weise die verschiedensten Kategorien von Gemeindegliedern Gottes Fürsorge befohlen werden; das Vorbild ist in jüdischen Gebeten zu suchen, besonders dem Schmone ezre[3]. P. nennt *ἄτακτοι, ὀλιγόψυχοι, ἀσθενεῖς*, der Artikel bei jedem besagt: P. weiß, daß es solche in der Gemeinde gibt. Die *ἄτακτοι*[4] sind bereits in 4_{11} beschrieben; vgl. weiter II 3_{6}ff.; man braucht weder an das Bild des Soldaten zu erinnern, der nicht in Reih und Glied [*τάξις*] bleibt (Chrysost.), noch an das des Bürgers, der sich der Ordnung nicht fügt; der Ausdruck hat längst seine moralische Prägung = zügelloses ausschweifendes Leben erhalten[5]: hier ist Müssigang, Dreinreden in fremde

---

1. *υμας* fehlt D* (nicht d).

2. S. Exk. zu 4_{8}, die Umsetzung in Inf. lag nahe: sie ist für alle 4 durchgeführt in 115; für die drei ersten auch in GF, (corripite l corripere, consolamini l consolari g); *παραμυθεῖσθαι* auch 221**, *ἀντέχεσθαι* auch D* 273, *παραμυθεισται* G* ist in *παραμυθειται* korrigiert (so auch F) = *παραμυθεῖτε* D Basil.

3. von der Goltz, Gebet 201; P. Drews, Unters. über die sog. clem. Liturgie I 44.

4. inquietos latt.; die Ungezogenen, Luther.

5. Plutarch, de lib. educ. 7 (I 10_{10}) *ἄτακτοι ἡδοναί*; reg. apopht. Them. 1 (II 35_{24}); de def. orac. 20 (III 96_{23}); Jamblich myst. IV 12.

Angelegenheiten, exaltiertes Wesen gemeint. Bei den *ὀλιγόψυχοι*[1] (nur hier im NT; hellenistisch Artemid. oneir. III 5, nach Hesych = *μικρόψυχος* [Aristot. Ethic. Nic. IV 3_{7} Rhet. I 9_{11}]; LXX für קְצַר־רוּחַ Prv 14_{29}, עֲצוּבַת־ר״ Jes 54_{6} [Justin, dial. 13_{9}]. שְׁפַל־ר״ Jes 57_{15}, רוּחַ נְכֵאָה Prv 18_{14}; I Clem 59_{4} *ὀλιγοψυχοῦντας*) darf man vielleicht an diejenigen Gemeindeglieder denken, deren Trauer um die Toten die Mahnung 4_{13}ff. veranlaßt hatte; vielleicht auch an solche, deren Heilsgewißheit durch Zweifel getrübt war, sodaß der Gedanke an die Parusie sie ängstete (s. zu II $2_{2.13}$ff.). Die *ἀσθενεῖς* können hier kaum Kranke sein (so I Kor 11_{30}. Lk 10_{9}. Apg. 5_{15}f. Mt $25_{39.43}$f., auch *ἀσθενεῖν* Phl 2_{26}f. u. ö.; I Clem 59_{4} ist es mit *ἴασαι* verbunden; aber daneben steht *ἐξανάστησον τοὺς ἀσθενοῦντας* sicher in geistlichem Sinn), sondern sittlich Schwache (vgl. I Kor 9_{22}. Röm 14_{1}f.): Theodor erinnert gut an 4_{3}ff. qui fornicatione deturpabantur. Chrysostomus und Theodoret denken hier an Glaubensschwache, weil sie *ἄτακτοι* schon auf alle Unsittlichkeit ausgedehnt haben; ähnlich Ambrosiaster; Pelagius bezieht es auf Neophyten. Dem entsprechen die geforderten Tätigkeiten: *νουθετεῖν* den Kopf zurechtsetzen (s. 12 doch im milden Sinn), *παραμυθεῖσθαι* Trost und Mut zusprechen (s. 2_{12}, I Clem 59_{4} ist *παρακάλεσον τοὺς ὀλιγοψυχοῦντας* verbunden) und *ἀντέχεσθαι* sich hilfreich annehmen (nur noch Mt 6_{24} = Lk 16_{13}, syn. zu *ἀγαπᾶν*; Tit 1_{9} *τοῦ λόγου*), d. h. nicht nur die sittlich schwachen ermahnen, sondern durch den ganzen persönlichen Verkehr sie stärken und heben (vgl. Phl 4_{3} *συνλαμβάνου αὐταῖς*).

Ein Parallelismus zwischen diesen 3 Tätigkeiten und den in v. 12 genannten läßt sich nur künstlich herstellen, selbst wenn man chiastische Stellung annähme *νουθετεῖν* = *νουθ.*, *παραμυθ.* = *προΐστασθαι*, *ἀντέχεσθαι* = *κοπιᾶν*, wobei dann manche lieber an Krankenpflege denken wollen[2].

Das letzte Glied faßt zunächst die 3 ersten zusammen: *μακροθυμεῖτε* Langmut haben, Geduld üben (vgl. I Kor 13_{4}) *εἰς πάντας*[3], d. h. alle die Gemeindeglieder, die der Nachsicht und Geduld bedürfen. Aber P. sagt nicht *εἰς αὐτοὺς πάντας*, sondern gibt der Mahnung eine noch allgemeinere Wendung: jeder hat jedem gegenüber Langmut zu üben, vgl. Gal 6_{2} *ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε*; daß der Gedanke über den Kreis der Gemeinde hinaus geht: gegen alle Menschen (Schmiedel, P. Schmidt), ist durch v. 15 noch nicht bewiesen. Daß dies *μακροθυμεῖν* den magistri (Theodor), bezw. ministri (Pfarrern) besonders anstehe, ist sehr richtig, steht aber nicht da.

5_{15} Die Hauptregel christlicher Ethik. Den Mahnungen für das Gemeindeleben fügt P. noch eine aus der christlichen Individualethik bei, in der sich diese wie in dem Liebesgebot 4_{9}f. zusammenfaßt: die Forderung, das Böse mit Gutem zu vergelten. Sie geht weit über alles hinaus, was griechische und jüdische Moralweisheit geleistet hat[4]; sie bildet aber den Kern

---

1. pusillanimes latt. (pusillianimes d e m), vgl. Horaz sat. I 4_{17}f.
2. So sollen nach Polyc. ad Phil 6_{1} die Presbyter sein *ἐπισκεπτόμενοι πάντας ἀσθενεῖς*.
3. *απαντας* 17; vgl. zu 4_{10}.
4. Prv 20_{22} *μὴ εἴπῃς· τίσομαι τὸν ἐχθρόν* bildet sie nur schwach vor. In dem Barn. und Did. gemeinsamen jüdischen Grundstock des Moralkatechismus fehlt dies ganz. Vgl. G. Heinrici, Die Bergpredigt begriffsgeschichtlich untersucht, 1905, 55. 85ff.

der Forderungen Jesu: Lk 6$_{27}$ff. Mt 5$_{39}$ff. $_{44}$ff.; sie hat tiefen Eindruck gemacht; der Christ fühlte, daß er durch diese Forderung in eine ganz neue Sphäre der Wertung aller Güter versetzt sei; es gehörte die Heilsfreudigkeit, die Himmelsseligkeit des Christen dazu, diese Forderung überhaupt zu verstehen[1]. Mit dem größten Nachdruck wird grade diese Forderung wiederholt: Röm 12$_{14}$ff. I Kor 4$_{12}$f. 6$_{7}$ff. I Pt 3$_{9}$. Did 1$_{3}$f. Polycarp ad Phil 2$_{2}$; Hermas mand. VIII 10; II Clem 13$_{4}$f.; Aristides apol. 17, Athenagoras leg. 34, Act. Thomae VI 58, IX 83 p. 175$_{12}$. 199$_{22}$ Bonnet. Paulus zerlegt die Forderung in eine negative und eine positive. Dabei verbindet er sie mit den Regeln für das Gemeindeleben, indem er sie (formell die erste, sachlich das ganze) mit *ὁρᾶτε μή* unter die Verantwortung der Gesamtgemeinde stellt. Auch hier hat man an die Vorsteher (die Besseren deW.) gedacht, aber es ist doch klar, daß bei *ὁρᾶτε* nicht andere gemeint sind als bei *διώκετε*, und dies richtet sich doch an alle! *ὁρᾶτε μή τις* ist nicht nur eine Form der Warnung an den Einzelnen wie Mt 18$_{10}$ und das verwandte *βλέπετε μή* I Kor 8$_{9}$. Gal 5$_{15}$. Kol 2$_{8}$, wobei immer der gleiche Numerus folgt, sondern legt im Anschluß an die vorausgehenden Imperative allen die Pflicht auf, darauf zu sehen, daß keiner gegen dies höchste und schwerste Gebot des Christentums verstoße. P. erkennt damit außer der Wichtigkeit des Gebotes die Notwendigkeit an, daß der Einzelne in solcher Sache durch den Geist der Gemeinschaft getragen werde. *τις . . τινι* hält den Satz so allgemein wie möglich: die Gemeinde ist natürlich nur für das Verhalten ihrer Glieder verantwortlich, als Objekt aber kommen auch Nicht-Christen in betracht (daher *τῷ ἑτέρῳ* oder ähnl. vermieden); in *ἀποδῷ*[2] liegt das Zurückgeben, in *κακὸν ἀντὶ κακοῦ* der Gedanke genauer Vergeltung (vgl. Röm 12$_{17}$. I Pt 3$_{9}$). Die positive Forderung[3] verselbständigt Paulus *ἀλλὰ . . διώκετε*: das Bild des Verfolgens, Nachjagens findet sich oft ins ethische übertragen, z. B. Phl 3$_{12}$; *φιλοξενίαν* Röm 12$_{13}$, *τὰ τῆς εἰρήνης* Röm 14$_{19}$, *τὴν ἀγάπην* I Kor 14$_{1}$; *δικαιοσύνην* Röm 9$_{30}$f. I Tim 6$_{11}$. II Tim 2$_{22}$; hier *τὸ ἀγαθὸν* im Gegensatz zu *κακόν*, dies artikellos: irgend etwas böses, jenes m. Art. das Gute, d. h. alles das was dem andern frommt; vgl. Röm 8$_{28}$. 13$_{4}$ (Hfm., B. Weiß); weder abstrakt das sittlich Gute (Lünemann) noch konkret die Wohltat (Calvin). P. betont durch Voranstellung *πάντοτε*, d. h. auch wenn ihr von der andern Seite böses erfahren habt oder auf Undank rechnen müßt, gleichviel: ihr müßt auf das Gute aus sein, u. zw. *εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας*[4] (vgl. 3$_{12}$), was hier dem *τινί* entspricht und dessen allgemeinste Fassung sicher stellt.

---

1. von Dobschütz, die urchristl. Gemeinden 70 u. ö.; H. Weinel, Die Stellung des Urchristentums zum Staat 31 f.

2. *αποδοι* Tisch. mit ℵ*D^{b}GF, *αποδοιη* D*; *αποδω* cett; vgl. Blaß 34, 4, W.-Schm. 14, 12; Helbing 104 f., Theod. Stud. ep. II 129 zitiert: *μή τίς τινι . . . ἀποδιδότω*.

3. Das Fehlen von *ἀλλὰ — εἰς ὑμᾶς* v. 18 bei Clem. Alex. paed. III 95$_{3}$ beruht wohl auf einem Gedächtnisfehler.

4. *καί . . . καὶ*, wie B ℵ^{c} KLP Theod. Stud. min. ς B. Weiß (Textkr. 114) gegen ℵ* A DEGF 6 17 23 37 39 67** latt. goth peš arm aeth lesen, schwächt ab; P. will eine Steigerung. boh drückt auch das 2. *καί* (oder das 2. *εἰς*?) nicht aus.

5 16—18 Die christliche Grundstimmung. Der Grundregel des christlichen Verhaltens fügt P. die des christlichen Empfindens bei. Chrysostomus verweist mit Recht darauf, wie die gleiche außerordentliche Höhenlage beide verbindet: nur wer dem Feinde Gutes zu erweisen imstande ist, kann auch allezeit fröhlich sein; noch richtiger wäre zu sagen: nur wer in Jesus Christus sein Heil gefunden hat, kann eben beides. Dieser Recurs auf den Heilsbesitz dürfte dem Empfinden des Apostels besser gerecht werden als der Hinweis auf die Hoffnung einer künftigen Vergeltung (Calvin). Damit ist aber noch kein Übergang aufgewiesen von v. 15 zu 16ff.; vergeblich sucht ihn Pelagius im guten Gewissen, Ambrosiaster in der aus der Gewinnung des Heiden für den Glauben erwachsenden Freude. P. stellt oft die Gedanken, besonders die Mahnungen, unverknüpft neben einander. Einen speziellen Anlaß für diese Mahnung suchen die Meisten in den Drangsalen der Leser (vgl. 1 6. 2 14. 3 3ff. nach der üblichen Auslegung); Lünemann denkt speziell an das von seiten der andern ihm widerfahrene Böse v. 15. Aber wir treffen auch diese Mahnung in allen paulinischen Briefen: Fröhlichkeit als Grundzug christlichen Wesens, das ist einer der echt evangelischen Züge (vgl. Mt 6 16ff. 9 15. 11 19) im paulinischen Christentum, den Paulus zu betonen nicht müde wird[1]; das gehört zum Grundstock seiner Paränese und steht oft in Kontrast zu der eignen Lage und gedrückten Stimmung (II Kor 6 10. 13 11. Röm 12 12ff. Phil 2 18. 3 1. 4 4).

Man darf die Trias nicht auseinanderreißen[2]. P. mahnt zu Freude, Gebet und Dank: das hängt alles untereinander zusammen; christliche Fröhlichkeit[3] ruht auf der unbedingten Erhörungsgewißheit und wirkt wiederum unmittelbar Dankbarkeit. P. stellt gern das Gebet (*πρ.* s. zu 1 2, speziell Bittgebet) und den Dank (s. 1 2) zusammen, vgl. II Kor 1 11. Kol 4 2. Phl 4 6. Alle drei Imperative werden verstärkt durch *πάντοτε* (1 2. 2 16), *ἀδιαλείπτως*[4] (1 2) und *ἐν παντί*: schon hieraus ergibt sich, daß auch dies letzte zeitlich, fast = *ἐν παντὶ καιρῷ* Eph 6 18, zu nehmen ist (Flatt), nicht = *περὶ παντός* für alles (Lünemann), oder in jedem Gebet. Dies beweist hinwiederum, daß P. nicht so sehr an die Kontraste denkt: Leiden, Übel u. s. f., die Freude, Gebet und Dank erschweren, als positiv die Grundstimmung des Christenlebens als andauernde, ununterbrochene den Lesern eindringlich machen möchte. Nur wenn man dies verkennt und an Gebetsakte denkt, macht *ἀδιαλείπτως* Schwierigkeiten und muß man wie Theodoret auf das Gebet bei Tisch, beim Ausgang u. s. f. exemplifizieren (vgl. Röm 12 12. Kol 4 2). Diese Forderung motiviert P. durch den Hinweis auf Gottes Willen: dies nur auf das 3. Glied *εὐχ.* (Theodor, Chrysost., Lünemann, Schmiedel u. a.) oder auf die beiden letzten (Grotius) zu beziehen, hat so wenig Grund, wie es auf alle Mahnungen von 5 14 an auszudehnen (Musculus u. a.): die Trias hier bildet ein

---

1. Vgl. Harnack, Lukas und die Freude, in Die Apostelgeschichte (Beitr. 3. Einl. in das NT III) 207—210. Unsere Stelle findet ein Echo in den Briefen Theodors von Studion aus dem Exil, 3. B. ep. II 48. 62. 182. 193.

2. R. Stephanus hat 3 Verse daraus gemacht; die Exegeten behandeln meist *χαίρετε* für sich, dann Beten und Danken.

3. *χαίρετε* + *ἐν κυρίῳ* GF g Ambst. goth nach Phl 3 1. 4 4.

4. *αδιαλινπτως* D* vgl. S. 131 1, 146 1.

in sich geschlossenes Ganze (Cornelius a Lapide, B. Weiß). *τοῦτο γάρ*[1] *θέλημα θεοῦ*[2] wie 4 3, aber hier rückweisend: Gott will, daß die Christen freudige, betende, dankende sind; von dem ewigen Heilsratschluß (Schott) ist dabei nicht die Rede; es ist Gottes Wille (d. h. ein Stück seiner Forderung) an die Leser, an sie gerichtet *(εἰς ὑμᾶς)*[3] *ἐν Χῶ. Ἰῦ*[4]; das heißt nicht, daß die Forderung durch J. Chr. kund getan sei (Ambrosiaster, Lünemann), sondern daß diese Gottesforderung an sie in ihrem „in Chr. J. sein", d. h. in ihrem Christensein begründet, eine spezifisch christliche ist. Warum P. grade diese Forderung so nachdrücklich als Gottes Willen hervorhebt? Kaum weil sie so schwierig, sondern weil sie so herrlich und groß ist. Die Christen dürfen und sollen allezeit fröhlich, betend und dankbar sein.

Nur als Kuriosum ist die Auffassung von Koppe und Bolten zu erwähnen, daß P. hier schon mit *πάντοτε χαίρετε* (lebt immer wohl!) den Schlußgruß beabsichtigte, diesen dann aber noch durch Zwischensätze hinausschob.

5 19—22 Die rechte Behandlung der außerordentlichen Erscheinungen des religiösen Lebens[5]. Wiederum in ganz loser Aneinanderreihung fügt P. hier eine Pentas von Mahnungen an, die sich auf die Geisteswirkungen in der Gemeinde beziehen. Man kann eine Gedankenbrücke schlagen von dem Dank zu den Gnadengaben, die zu jenem besonderen Anlaß geben (Theodor), von dem Gebet zu dem Geist, dessen Ausfluß es ist (Lünemann). Aber alles dies ist willkürlich. — Den Anlaß zu dieser Mahnung suchen die Meisten bei der Gemeinde, die teilweise den Charismen gegenüber sich ablehnend verhalten habe: geistreich vermutet Theodor, daß es die *ἄτακτοι* waren, die sich vom h. Geiste nicht strafen lassen wollten (ähnlich Theodoret, Chrysostomus); die neuere Exegese ist geneigt, darin vielmehr berechtigte Reaktion der Besonnenen gegen Schwarmgeisterei, betrügerische und selbstbetrogene, anzuerkennen (Lünemann, Jacoby, Ethik 245)[6]. Ob in der Gemeinde derartige Strömungen vorhanden waren, und was P. davon wußte, können wir nicht mehr erkennen; wohl aber ist es für P. bezeichnend, daß er immer bestrebt ist, allem gerecht zu werden: hat er mit der Mahnung zur Nüchternheit 5 6ff. gedämpft, so beugt er jetzt dem vor, daß daraus falsche Konsequenzen für die Geisteswirkungen gezogen werden; hat er zunächst den freiwilligen Dienstleistungen für die Gemeinde Anerkennung verschafft 5 12ff., so tut er nun gleiches auch für die außerordentlichen Erscheinungen auf geistlichem Gebiet[7].

---

1. *γαρ* fehlt f; + *εστιν* D*E*GF, vor enim latt., nach *θελημα* 73. 80, nach *θεου* 37 al., nach *χρ. ιησου* Athan.
2. *του θεου* (wie 4 3) ℵ*A lect. 17. 18; *το θελ. του θ.* Athan.
3. Diese logische Voranstellung, wodurch ein vollerer liturgischer Abschluß erzielt wird, nimmt A vor; *εἰς πάντας ὑμᾶς* haben vg Ambst.
4. *Ιησου* fehlt L 177. 273; s. Exkurs zu 1 1.
5. Noesselt exercit. 255ff., Chr. Tr. Lasch (Lips. 1834).
6. P. schützt die Prophetie gegen Spötter und Zweifler, Wernle Anfänge² 186.
7. Diese für Paulus so charakteristische Scheu vor Einseitigkeit kommt sehr klar zum Ausdruck I Kor 7: neben den Vorzügen des ehelosen Standes wahrt P. das Recht der Ehe; Götzenopferfleisch erklärt er I Kor 8 für unverfänglich, um c. 10 davor zu warnen; alle Geistesäußerungen sind nach I Kor 12 wertvoll, c. 12 schränkt er be=

Die 5 Glieder, von denen nur das 3. durch *δέ* verbunden ist[1], gehören eng zusammen und handeln alle von den Geisteswirkungen: man hat kein Recht, das letzte (Lünemann) oder die beiden letzten (Hfm.) loszutrennen und von gut und bös im allgemein sittlichen Sinne zu verstehen, wenn man das nicht schon für das 3. Glied tut (so die meisten). Die Pentas gliedert sich äußerlich in 2 negative und 3 positive Sätze: jene 2 ganz parallel, diese 3 scheinbar 2 kurze positive + 1 längeren logisch negativen; faktisch aber ist es ein positiver Hauptgedanke: prüft alles, der nach den 2 Seiten des Resultats auseinandergelegt wird[2]. Insofern kann man die 3 letzten Glieder als Einheit fassen und von einer Trias reden (B. Weiß). Das Verhältnis der ersten beiden Glieder wird verschieden aufgefaßt: entweder ganz synonym, indem man bei dem Geist gleich an prophetische Wirkungen denkt, und in „verachtet nicht" die Deutung des bildlichen „dämpfet nicht" findet, oder aber koordiniert, indem man *τὸ πνεῦμα* als Ausdruck für die spezielle Erscheinung der Glossolalie nimmt (Pelagius: gratia linguarum); beides willkürlich: *τὸ πνεῦμα* (beachte den Artikel) ist das Genus, *προφητεῖαι* eine Spezies (Calvin, Lünemann); nur darf man bei *πνεῦμα* nicht moralisierend an die sittlichen Früchte des h. Geistes Gal 5 22f. denken (Chrysostomus u. v. neuere); es ist die Gesamtheit der außerordentlichen Geisteswirkungen gemeint, wie sie Paulus z. B. I Kor 12 8ff. 28ff. aufzählt[3], darunter auch Glossolalie und Prophetie; letztere, die von ihm am höchsten gewertete (vgl. I Kor 14 1ff.), hebt P. noch besonders hervor. *προφητείας* (acc. plur., nicht etwa gen. sing.!) artikellos: falls Prophetenreden vorkommen. Daß die urchristliche Prophetie nicht Wahrsagerei, auch nicht bloß Weissagung ist, bemerkt Calvin mit Recht, aber sie ist auch nicht Schriftauslegung im Sinne der späteren Predigt; auch Pelagius' Definition sive futura praedicantes sive praeterita disserentes läßt die Hauptsache vermissen: das Künden des Gotteswillens für die Gegenwart, die strafende Aufdeckung von Sünde und Schuld (vgl. I Kor 14 24, dazu Joh 3 20f., Ignatius ad Philad. 7 und das ganze Hermasbuch).

Von dem Geist braucht P. das Bild: *μὴ σβέννυτε*[4], der Vorstellung von dem Licht- und Feuercharakter desselben entsprechend (Apg 2 3. Mt 3 11. Lk 3 16; opp. *ἀναζωπυρεῖν* II Tim 1 6): dasselbe übrigens auch bei Galen de therap. I 17 vom natürlichen Lebensgeist; bildlich auch *σβ. θυμόν* Aelian var. hist. V 11, *σβ. ἀγάπην* Hoh. L. 8 7. Das Auslöschen geschieht nicht, wie die

---

sonders die Glossolalie ein. So fühlt P. sich hier durch den leisen Dämpfer, den er (wie er glaubt) in 5 1ff. und 14 der gesteigerten Enderwartung aufgesetzt hat, verpflichtet, das Recht der Geistesäußerungen ausdrücklich anzuerkennen und es zur Pflicht zu machen, sie sich auswirken zu lassen.

1. *δε* fehlt in ς m. ℵ*A al.; vor *δοκιμ.* konnte es leicht ausfallen.

2. Dies bringt die Gruppe K 43 72 74 109 219** 238 . . . syr-phil-text, die auf Orig. zurückzugehen scheint, dadurch zum Ausdruck, daß sie *δοκιμάζοντες* schreibt; eine andere Gruppe 20 48 110 113 123 schiebt nach *δοκιμάζετε* ein *και* ein; so auch Clem. Alex. strom I 53 4, nicht paed III 95 3.

3. *ὁ ἀπόστολος πνεῦμα τὸ χάρισμα πολλαχοῦ φησιν* Adrian Isagoge 41 MSG 98, 1296.

4. Über die Schreibung *ζβεννυτε* in B*D*GF (danach Tisch.) s. W.-Schm. 5, 27d, Blaß 3, 9; Lukians Klage des Σ vor dem Vokalgericht 9.

moralisierende Exegese des Chrysostomus u. v. a. will, durch ein unreines Leben[1]; P. meint auch nicht, die Geisteserleuchtung durch Trägheit verscherzen (Calvin), sondern ein bewußtes Zurückdrängen der Geistesäußerungen, also das in gesteigerter Form, was P. selbst I Kor 14_{26}ff., bes. $_{32}$f. fordert. Von der Prophetenrede sagt er *μὴ ἐξουθενεῖτε*[2]: was nicht im Wortsinne zunichtemachen, sondern als nichtig behandeln, verachten bedeutet (Röm $14_{3.\,10}$). Dies kann dadurch geschehen, daß man die Propheten nicht zuworte kommen läßt, aber auch dadurch, daß man nicht auf sie hört, das Gehörte nicht beachtet. 5_{21} Hat P. so zunächst für die Geistesäußerungen und insonderheit die Prophetenrede Beachtung gefordert, so verlangt er andrerseits (hier ist *δέ*[3] adversativ) Kritik: es ist nicht alles echt, was sich als Wirkung des Gottesgeistes gibt. Nach I Kor 12_{10} gibt es ein eignes Charisma der *διάκρισις πνευμάτων*, das P aber bei allen voraussetzt 14_{29}. *πάντα* faßt die Gesamtheit der Geisteswirkungen, aber auch nur diese zusammen; die Ausdehnung auf das allgemeine sittliche Gebiet, die viele Exegeten belieben[4], liegt P. ebenso fern wie die Beziehung auf die rechte Lehre. Das verlangte *δοκιμάζετε*[5] wird sehr oft aus dem Bilde des Geldwechslers erklärt, der die Münze erst sorgfältig auf ihren Wert, ihre Echtheit prüft; man verweist dafür auf das bekannte Agraphon *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται*[6] und Hänsel (StKr 1836, 170ff.), Baumgarten-Crusius, Resch meinen gar, daß Paulus sich hier auf dieses Herrnwort stütze. Aber *δοκιμάζειν* (2_4) für prüfen, erproben ist bei Profanschriftstellern und in der Septuaginta (für בחן z. B. Ps 17 $[16]_3$ 66 $[65]_{10}$ u. ö.) so geläufig, daß der Bildcharakter garnicht mehr empfunden worden zu sein scheint und die Anspielung auf jenes Agraphon bei dem Fehlen des Stichwortes *τραπεζῖται* sicher nicht beachtet worden wäre; mindestens hätte das folgende *εἶδος*, wenn es Münzsorte bedeuten sollte, durch *νομίσματος* näher bestimmt werden müssen.

πάντα zerlegt P. in *τὸ καλόν* (hier das Gute, das Richtige, vgl. Röm 7_{18} ganz im Sinne von *ἀγαθόν* Röm 12_9)[7] und statt *τὸ πονηρὸν* vielmehr *πᾶν εἶδος πονηρόν*, letzteres vielleicht in Reminiscenz an alttest. Wendungen wie *ἀπεχ. ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πράγματος* Job $1_{1.\,8}$. Der alte Streit, ob *εἶδος* hier Gestalt, Erscheinung species oder Schein apparentia und *πονηροῦ* attri-

---

1. Eucherius von Lyon instr. I p. 130 fugare per opera iniquitatis, vgl. Ps 50_{13}.

2. Im NT stets (außer Mk 9_{12}) für *εξουδενειν*, s. W.-Schm. 5, 27f., Blaß 6, 7, Helbing S. 17f. Über *-έω* und *-όω* Helbing S. 112.

3. *δε* fehlt in ℵ*A min syr-peš boh Orig., Bas., Chrys., Theodrt., Tert., Ambst. ς.

4. So ist Hbr 5_{13} *διάκρισις καλοῦ τε καὶ κακοῦ* gemeint, vgl. Gen 2_{17}. Jes 7_{16}.

5. S. ob. S. 221 A. 5 probate vg.

6. Das Material am vollständigsten bei Resch, Agrapha[1] 116ff. 233ff., [2]112ff. Nur muß man umordnen: schon der Bezeugung nach ist II „Das Logion in abgekürzter Fassung", d. h. nur jene 3 Worte, das ursprüngliche; das 2. Stadium zeigt III a: Jesuslogion und Paluswort zusammengestellt. Daraus wird sowohl III b: Kombination als Paulswort zitiert wie I a: Kombination als Jesuslogion zitiert. I b (mit *κίβδηλον* falsche Münze) ist freie Ausdeutung des Bildes vom Wechsler. Ebenso wie P. von dem Agraphon, ist dieses aber auch von P. unabhängig (gegen P. Schmidt, Gesch. Jesu II 104).

7. Sonst werden meist *καλός* und *κακός*, *ἀγαθός* und *πονηρός* verbunden, s. Trench-Werner 203f.

butiv dazu (mala) oder als selbständiger Genitiv von τὸ πονηρόν (mali) zu nehmen sei[1], ist durch den Zusammenhang zu entscheiden: es handelt sich nicht um allgemeine sittliche Fragen, also auch nicht um Meiden des bösen Scheins (Erasmus, Luther, Calvin bis auf Michaelis), sondern um Ablehnung jeder bösen Art (scl. von vermeintlicher Geisteswirkung). Gegen die substantivische Fassung von πονηροῦ entscheidet wohl außer dem Fehlen des Artikels (Bengel, Schott) die altteſt. Reminiscenz.

Die Forderung κατέχετε haltet fest besagt nicht, daß sie das sittlich Gute als Christen schon haben (Hfm., Lünemanns Verweisung auf πᾶν εἶδος πονηρίας Joseph. arch. 10 37, vgl. 7 80, beweist nichts), sondern will im Gegensatz zu dem Auslöschen und Verachten ein Bewahren und Hochhalten einprägen. Der Gegensatz ἀπέχεσθε, durch die Erinnerung an die biblische Wendung gegeben, bringt das Ablehnen in das Bild des sich davon Fernhaltens.

Exkurs: Von den Geisteswirkungen in Thessalonich.

Die Auffassung unserer Stelle in der Exegese ist stark bedingt durch die prinzipielle Stellung der Exegeten zu der Frage der Charismen. Meist wird deren Fortdauer (stillschweigend) geleugnet und eine besondere Gabe jener apostolischen Zeit angenommen, s. Theodor zu u. St. und zu II 2 6; Ambrosiaster exemplifiziert wohl mehr gelehrt auf die Pseudoprophetie des Montanus und seiner Prophetinnen. Der populäre Katholizismus behauptet aber für viele seiner Heiligen die apostolische Gabe der Prophetie, d. h. des Vorauswissens und Fernsehens; noch mehr nehmen die antikirchlichen Parteien diese apostolische Anerkennung der Geisteswirkungen für sich in Anspruch. Die reformatorische Exegese (besonders Calvin) sucht im Kampf gegen die Schwarmgeisterei die Prophetie auf die Schriftauslegung in der geordneten Predigt zu beschränken: so kommt hier eine 2. apostolische Anerkennung der Autorität des Pfarramts heraus, neben 5 12f.

Erst seit Gottfr. Arnold ist der wirkliche Charakter der urchristlichen Charismen wieder erkannt und anerkannt; nun aber von den einen als eine isolierte Gotteswirkung jener Zeit beurteilt (so schon Gisb. Voët 1655), während andere (besonders die Sekten) deren Fortwirkung fordern und endlich die historische Exegese darin Erscheinungen sieht, welche sich in Zeiten großer religiöser Erregung immer einstellen, und je nach dem Standpunkt des Beurteilers als Gotteswirkungen oder als krankhaft beurteilt werden.

P. ist, das muß anerkannt werden, mit allen seinen Gemeinden davon überzeugt, daß Erscheinungen wie Prophetie, Glossolalie Wirkungen des heiligen Gottesgeistes, Beweise der ungeheuren Gnadenwirkungen Gottes innerhalb der Christenheit sind. Um so höher ist die sittliche Energie einzuschätzen, mit der er auch solchen Geisteswirkungen gegenüber Nüchternheit genug bewahrt, sie nach ihrem sittlich erbaulichen Wert abzuschätzen, und auch von den andern nüchterne Prüfung verlangt.

Es kann auffallen, daß ein so wichtiges Stück des Gemeindelebens, dem in I Kor drei ganze Kapitel gewidmet sind, hier nur so beiläufig erwähnt wird. Baur und Schrader wollten darin ein Zeichen der Unechtheit des Briefes sehen. Besonnerer wäre die Folgerung, daß diese Geistesäußerungen in Thessalonich nicht die gleiche Rolle gespielt hätten wie in Korinth, wo man sie gewaltig überschätzte und einseitig pflegte. Aber auch diese Folgerung wäre vorschnell: Paulus berührt oft wichtige Erscheinungen im Leben seiner Gemeinden nur mit einem Wort. Er schreibt

1. ab omni specie mala latt., ab omni apparentia mali Erasm., Calvin; doh drückt εἴδους nicht aus.

ja nicht für uns, um uns schöne runde Bilder seiner Gemeinden zu geben, sondern für jene, die genau wußten, was es damit auf sich hatte, und denen ein solcher Fingerzeig genügen konnte.

Wenn die reformatorische Exegese hier eine Anerkennung des Predigtamts gefunden hat, so ist daran so viel richtig, daß nach urchristlichem Empfinden eher hier bei den charismatischen Lehrern als 5 12f. bei den freiwilligen Diensten einzelner Gemeindeglieder von einer aus dem Gros der Gemeinde heraushebenden göttlichen Bestallung (I Kor 12 28. Eph 4 11. Apg 20 28) die Rede sein kann. Nur daß für die erste Zeit der paulinischen Gemeinden, von den Missionaren selbst abgesehen, die Charismatiker noch nicht so heraustreten, einmal weil ihre Zahl sehr groß war (fast jeder hat irgend ein Charisma I Kor 12 7. 14 31), sodann weil die Gaben noch wechseln, bald dieser, bald jener den Geist der Prophetie oder der Glossolalie oder der Diakrisis oder der Hermeneia erhält.

Die Exegese vermißt meist die Angabe einer kritischen Norm, wie sie Did 11 8 in den *τρόποι κυρίου* d. h. dem sittlichen Verhalten nach den evangelischen Geboten, I Joh 4 2f. aus antignostischem Interesse in dem Bekenntnis zur realen Menschwerdung bieten. So ergänzt man: quaecunque apostolorum et ipsius domini dictis congruunt Ambrosiaster, si legi non sunt contraria Pelagius; die Vernunft als Maßstab der Offenbarung (rational.): alles willkürlich: Calvin trifft hier den Sinn des Apostels, wenn er sagt: hinc colligimus, Spiritu iudicii pios donari a deo, ut discernant . . . quodsi recte probandi facultate destitui nos sentimus, ab eodem Spiritu, qui per Prophetas suos loquitur, petenda est. Das eben ist für Paulus und seine Zeit bezeichnend, daß er noch keine äußere Norm der Beurteilung aufstellt, sondern auch hierbei sich auf das gesunde Gefühl der Gemeinde verläßt, bezw. an die Erleuchtung durch den h. Geist glaubt.

A. Neander, Geschichte der Pflanzung[5] 180ff.; L. J. Rückert, Korintherbriefe 1836, I 448ff.; H. Gunkel, Die Wirkungen des h. Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus, 1888 [[2] 1899]; H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapost. Zeitalter bis auf Irenäus, 1899; Harnack, Mission [2]II 172ff.; H. Cremer, Art. Geistesgaben, RE[3] VI 460—463 ignoriert diese neueren Arbeiten gänzlich.

5 23. 24 Abschließender Gebetswunsch: Die Mahnungen läßt P. ebenso ausklingen wie den ersten Teil des Briefes 3 11ff., wieder ist es die Bitte um rechte Zurüstung der Gemeinde auf die Zeit der Parusie durch Heiligung. Man wird daraus nicht besondere Bedenken des Apostels über den sittlichen Stand seiner Gemeinde herauslesen dürfen, sondern nur den von inniger Liebe eingegebenen Wunsch, daß seine Gemeinde den hohen Anforderungen des Herrn wirklich entsprechen möge (vgl. II Kor 11 2).

Auch formal entspricht der Gebetswunsch ganz dem vorigen, nur daß hier der Herr nicht angeredet wird, sondern allein „der Gott des Friedens", eine Wendung der jüdischen Gebetssprache, die P. in diesen Schlußwünschen mit Vorliebe braucht vgl. Röm 15 33. 16 20. Phl 4 9. II Kor 13 11 (I Kor 14 33) ebenso wie das verwandte *ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ* Phl 4 7. Kol 3 15, vgl. Ri 6 24; *εἰρήνη* ist dabei dem שָׁלוֹם des Grußes entsprechend mehr als Friede (keinesfalls bloß Eintracht 5 13, aber auch nicht innerer Seelenfriede, B. Weiß), es ist Heil (s. zu 1 1): Gott der das Heil verleiht, der das Heil will, der an der Seligkeit, die sein ist, teil gibt. Daß der Gott des Friedens Christus sei (Ambrosiaster unter Hinweis auf Joh 14 27), ist auch durch II 3 16 der Herr des Friedens nicht zu belegen. Die Einführung mit *αὐτὸς δὲ* dient wie 3 11. 12 nicht so sehr einem Kontrastgedanken: ihr — er; was ihr nicht

vermögt, das möge Gott tun (Lünemann, B. Weiß), als der Hervorhebung (= σὺ δέ in direkter Gebetsrede). Dem στηρίξαι ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ entspricht hier ἁγιάσαι[1] ὑμᾶς ὁλοτελεῖς: das heiligen ist nicht von vornherein in dem modern ethischen Sinn gemeint, sondern = der profanen Berührung entnehmen und sich selbst ganz aneignen, was Gott durch Mitteilung seines h. Geistes tut. Dadurch werden die Leser ὁλοτελεῖς (nur hier im NT, sonst nur b. Plutarch plac. philos. V 21 [V 365], Aquila = כָּלִיל[2], nicht adverbial = ὁλοτελῶς = τελείως Theodoret, aber auch nicht attributiv zu ὑμᾶς euch als ganze Persönlichkeiten (Lünemann, Schmiedel), nach allen Seiten eures Wesens (B. Weiß), sondern prädikativ = zu vollkommenen (Ambrosiaster u. a.).

In einem 2. Wunsch mit passiver Form (logisches Subjekt bleibt Gott) erklärt P. den ersten: genau chiastisch stellend: ἁγιάσαι (1) ὑμᾶς (2) ὁλοτελεῖς (3) – ὁλόκληρον (3) ὑμῶν τὸ πν. κ. ἡ ψυχὴ κ. τὸ σ. (2) .. τηρηθείη (1). Auch hier wird ὁλόκληρον (im NT nur hier, bei Klass. und LXX öfters, sowohl = vollständig, in allen seinen Teilen, z. B. von unbehauenen Steinen Dtn 27 6. Jos. 9 2 [8 31]. I Mak 4 47, von Holz Ez 15 5, ἑπτὰ ἑβδομάδας ὁλοκλήρους Lev 23 15. Dtn 16 9 A, als auch = vollendet z. B. δικαιοσύνη ὁλοκλ. Sap 15 3, integer latt.) nicht attributiv als Geist, Seele und Leib zusammenfassend, sondern prädikativ = vollendet gedacht sein. Statt ὑμεῖς sagt P. zuweilen τὸ πνεῦμα ὑμῶν, z. B. Gal 6 18. Phl 4 23. Phm 25; hier aber ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα. Das klingt unbedingt trichotomisch und, wie die Dogmatik der alten Kirche hier eine apostolische Anerkennung ihrer Trichotomie fand, so behauptet die neuere Exegese hier fast durchgehends Beeinflussung des Apostels durch die trichotomische Lehre der griechischen Philosophie. Mit Unrecht. Denn nirgends findet sich in der vorpaulinischen Zeit diese Trichotomie (s. Exkurs) und P. selbst meint es gar nicht trichotomisch: für ihn ist πνεῦμα nicht ein Teil des menschlichen Wesens (= νοῦς Röm 7 23ff. I Kor 14 14f.), sondern das Neue, das Gott in ihn gelegt hat, das ein Teil des Wesens im Christen wird (Röm 1 9. 8 16); so fügt er hier dem, was den Christen als solchen ausmacht, worauf es vor allem ankommt (I Kor 5 5), dem Geist, noch bei das, was die Individualität des Menschen seinem Doppelwesen nach konstituiert: Seele und Leib. Daß P. auch für die Zeit der Parusie eine Fortdauer des (verklärten) Leibes annimmt, ist schon nach 4 17 (I Kor 15 42f.) klar; P. achtet den Leib als Tempel des h. Geistes (I Kor 6 19). Für die ψυχή, die er I Kor 15 45f. scheinbar dem πνεῦμα entgegensetzt, ist das weniger klar, ergibt sich aber aus II Kor 1 23. 12 15; nebeneinander stehen πνεῦμα und ψυχή Phl 1 27 (Hbr 4 12). Die σάρξ, die jetzige Füllung des σῶμα, und bei den Nichtchristen das die ψυχή be-

---

1. Das Fut. αγιασει in GF ist wohl Unkenntnis des gr. Opt. (ebenso das umgekehrte ποιησαι F v. 24), den g richtig mit sanctificet übersetzt; dies, nicht Fut. meint auch der copt. Übersetzer. Die Marcus-Liturgie p. 135 21 Brightman setzt in freier Verwendung u. St. ἁγίασον ἡμᾶς ὁλοτελεῖς ψυχῇ σώματι καὶ πνεύματι, vgl. J. A. Robinson Expos. 5. ser. IX 1899, 70f.

2. Das könnte auf die Deutung: heilige euch zu einem Ganzopfer führen, die P. aber wohl fern lag. perfectos Iren., Theod., ad perfectum d e, per omnia g vg Amb., Pelag., per omnia perfectos Ambst., totos Tert., Tract. Orig. p. 183.

stimmende Nicht- und Wider-göttliche, bleibt ungenannt: denn sie hat mit der Parusie und dem Gottesreich nichts zu tun (I Kor 15 50). P. gibt also dem Wunsch Ausdruck, daß nicht nur der Gottesgeist in den Christen, sondern auch deren menschliche Individualität, vom Einfluß der *σάρξ* gelöst und ganz unter den des *πνεῦμα* gestellt, in Vollkommenheit erhalten bleibt. *τηρηθείη*[1] entspricht dem Gedanken, daß die Heiligung, Vervollkommnung bereits bei der Taufe durch die Vereinigung mit dem erhöhten Herrn und die Mitteilung des Geistes vollzogen ist (I Kor 6 11). Das schließt die andere Betrachtung, wonach sie erst vollkommen herzustellen ist, nicht aus. Mit dem Adv. *ἀμέμπτως* (sine querela latt.) will P. natürlich nicht ein Urteil über das (letztlich auf Gott zurückgehende) *τηρηθῆναι* aussprechen, sondern das als Resultat desselben zu denkende *ὁλόκληρον εἶναι* noch klarer bestimmen (vgl. das prädikative *ἀμέμπτους* 3 13). Das temporale *ἐν τῇ παρουσίᾳ τ. κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.* aber vertritt wie 3 13 das Zeitziel (also = klass. *εἰς* Blaß 41, 1)[2]. 5 24 Der Gebetswunsch schließt mit einem knappen, wirkungsvollen Hinweis auf die Erhörungsgewißheit: sie ruht in der Treue (Wahrhaftigkeit, erklären die Antiochener[3]) des angerufenen Gottes (der eben auch in *τηρηθείη* noch logisches Subjekt war), vgl. *πιστὸς*[4] *ὁ θεός* I Kor 1 9. 10 13. II Kor 1 18 immer ohne Kopula, Blaß 30, 3). P. bezeichnet ihn hier als den die Leser[5] berufenden[6] (zeitloses part. s. zu 2 12), ohne ihn zu nennen[7] (das war nicht nötig, der Berufende ist immer Gott): in der Berufung hat er seinen ewigen Erwählungsratschluß kundgetan und damit auch das Endziel garantiert: daher das *ὃς καὶ ποιήσει* scl. das in dem Wunsch ausgesprochene[8], eine dem *ἀμήν* oder *γένοιτο* analoge abschließende Beteuerung.

Exkurs: Zur Trichotomie.

Das Natürliche ist eine Zweiteilung, in Körper und Seele (oder Geist). So denken die Juden Gen 2 7: das übliche ist hier בָּשָׂר und רוּחַ, *σάρξ* und *πνεῦμα* (*ψυχή*), selten ist *σῶμα* und *ψυχή* Job 7 15. Sap 9 15. Mt 10 28. Josephus arch. XVIII 16 (14. 18) = b. j. II 154. Wenn es bei Sap 15 11. Josephus arch. I 34 so scheint, als würden *ψυχή* und *πνεῦμα* neben einander gestellt, so ist das durch den synonymen Parallelismus verschuldet: höchstens als der unsterbliche, ewige Teil der *ψυχή* könnte das *πνεῦμα* gedacht sein (Hen 16 1. 22 3)[9]. Philo braucht neben *ψυχή* und *σῶμα* das aristot. *νοῦς* und das bibl. *πνεῦμα* (Zeller, [4]III 2, 443 f.). So lehren auch die Griechen: weder Plato noch Aristoteles haben eine Trichotomie: vielmehr unterscheiden sie *σῶμα* und *ψυχή*, und in letzterer 3 Teile (*θυμός, ἐπιθυμητικόν, λογιστικόν* Zeller [4]II 1, 817, 843 ff., 855 ff.) bezw. Aristoteles 3 Kräfte (*θρεπτικόν, αἰσθητικόν, διανοητικόν* ibid.[3] II 2 479 ff., 498, 566). Nur gelegentlich scheint der *νοῦς* (eigentlich eine Funktion

---

1. *ευρεθειη* bei Basilios ist eine geschickte Konjektur, *τηρηθείην* D* Schreibfehler; servetur vg, conservetur vg-sixt, tract. Orig. 3; reservetur ebd. 135. 183.

2. latt. schwanken zwischen in adventu g und in adventum fuld. tract. Orig. 3 (in diem ebd. 135. 183); nur domini tract. Orig. an allen 3 Stellen.

3. *ἀληθής* Theodoret, verus Theodor, mit Bezug auf die göttliche Verheißung.

4. *ο πιστος* in F reiner Abschreibfehler. 5. *υμας* : *ημας* A Schreibfehler.

6. *ο παρακαλων* statt *καλων* in 37* 116 im Ausfluß des Moralisierens in der Exegese. 7. *ο θεος* ergänzt Basilios.

8. Statt dessen ergänzen 31 38 48 72 74 213 . . . nach II Kor 1 7 (Heb 3 6. 6 19) *τὴν ἐλπίδα ἡμῶν* (74 . . *ὑμῶν*) *βεβαίαν*; besser Pelagius: quod promisit.

9. Bousset, Rel. d. Jud.[2] 459.

der ψυχή Arist. de anima III 4, 429) neben die ψυχή zu treten. So bei Alexander von Aphrodisias (Zeller[3] III 1, 797 2); die Neupythagoräer verknüpfen ihn mit den platonischen Seelenteilen ([4]III 2, 153: νοῦς, θύμωσις, ἐπιθυμία Aresas b. Stobaeus ecl. I 848 f.); Numenius unterscheidet schärfer als Plato die 2 Seelen, eine λογική und eine ἄλογος (ibid. 836); erst bei den Neuplatonikern ist die Trichotomie klar σῶμα, ψυχή, νοῦς (III 2. 565 ff. 588 ff. 633). Früher können wir das auf christlichem Boden beobachten. Schon Valentin unterscheidet Pneumatiker und Psychiker neben den Choïkern (Hyliker)[1], das übernehmen die Montanisten (Harnack DG I[3] 399, A. 2). Bei den christlichen Neuplatonikern bzw. katholischen Gnostikern Alexandriens gewinnt dies grundlegende Bedeutung. Origenes de princ. IV 8 11 baut darauf seine Lehre vom 3fachen Schriftsinn[2]; Apollinaris von Laodicea seine geistvolle Christologie[3].

Die allgemein herrschende Ansicht der älteren Zeit, auch unter den Christen, ist die, daß der Mensch ein Doppelwesen sei; neben σῶμα und ψυχή (vgl. z. B. die Grabinschrift von Thessalonich CIGr 1988) steht der Gegensatz σάρξ und πνεῦμα, ursprünglich mit jenem identisch, dann aber sich kreuzend. Für P. ist es ganz klar, daß er im Menschen von Natur nur σῶμα und ψυχή anerkennt; ein ganz andrer Gegensatz wird durch σάρξ und πνεῦμα bezeichnet: σάρξ ist der gesamte natürliche Mensch, also σῶμα und ψυχή, πνεῦμα ist das neue Lebenselement aus Gott, das in den Christen hineinkommt. P. kann diese 3 garnicht koordinieren: „der Geist ist vorgestellt als zu Leib und Seele hinzugekommen (O. Holtzmann, NTliche Zeitgeschichte[2] 379). Den Sinn des Apostels trifft vielleicht am besten die Wendung im Martyrium des Polykarp 14 2 (= Eusebius h. e. IV 15 33) εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου ψυχῆς τε καὶ σώματος ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου. So verstehen unsere Stelle auch die Antiochener (in bewußtem Gegensatz zu Apollinaris): πνεῦμα steht für ἡ ἐπιχορηγουμένη χάρις τοῦ πνεύματος (Theodor), oder direkt für χάρισμα (Chrysostomos, Theodoret, Adrian); ein ungenannter Exeget erklärt sehr richtig im Sinne des Apostels: οὐδέποτε ἐπὶ ἀπίστου τὰ τρία τέθεικεν, πνεῦμα, ψυχὴν καὶ σῶμα, ἀλλ' ἐπὶ μόνων τῶν πιστευόντων, ὧν ψυχὴ μὲν καὶ σῶμα τῆς φύσεως, τὸ δὲ πνεῦμα τῆς εὐεργεσίας, τουτέστιν τὸ χάρισμα τῶν πιστευόντων (Cramer 374). Auch Ambrosiaster versteht es vom spiritus datus nobis, der den Menschen verläßt, wenn Leib oder Seele unrein sind (vgl. Ps.-Aug. quaest. 61 4 CSEL L 456); tractatus Origenis I p. 4 Batiffol spiritus etenim non cum homine nascitur sed postea per meritum, per gratiam fidei a deo tribuitur (vgl. Joh 3 8). Pelagius von der gratia spiritus, quae quamvis in se semper integra sit, non tamen in nobis integra, nisi ab integris habeatur: folgt ausdrückliche Polemik gegen trichotomische Fassung mit Berufung auf Gen 2 7. 6 3 und Mt 10 28. Ambr. in Luc. VII 190 (CSEL 32, 368): sanctificatur enim corpus atque anima et ipsa gratia spiritalis accepit sanctificationis augmentum.

Die Trichotomie wird vertreten von Hieronymus, ad Hedibiam ep. 120 12 (22, 1004 = Hrab. Maur. 112, 564), der sich gegen die Bestreiter der Trichotomie auf Dan 3 86 beruft. Er kennt übrigens schon eine allegorische Exegese, die hier an Gedanken, Worte und Werke denkt, eine vom Parsismus stammende, vielleicht durch den Manichäismus überlieferte Trias (ebenso Pelagius [mit aliter] bei Zimmer 393) und eine andere, die drei Kräfte des Menschen (Substanzen): fühlen, leben, gehen in Geist, Seele und Leib angedeutet findet. Vgl. Hieronymus in Oseam proph. II 8 (25, 929): ut et spiritus quo sentimus et anima qua vivimus et corpus quo incedimus

---

1. Irenäus I 7 5 u. ö.; Harnack DG I[3] 249; Loofs[4] 109. Trichotomisch klingt, ohne es zu sein, Justin dial. 6 2: καταλείπει ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα καὶ ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν . . . ἀπέστη ἀπ' αὐτῆς τὸ ζωτικὸν πνεῦμα καὶ οὐκ ἔστιν ψυχὴ ἔτι; s. dazu die Anm. von G. Archambault (1909, I 34).

2. Harnack DG I[3] 632, Loofs[4] 192, Heinrici RE[3] VII 730. Das wiederholen u. a. Didymus v. Alex. (Leipoldt 66), Hieronymus ad Hedibiam ep. 120 12 (22, 1004), Eucherius von Lyon p. 4, Hrabanus Maurus z. St. (112, 565).

3. Frgm. 88 bei Lietzmann I 226: ἐκ τριῶν εἶναι τὸν ἄνθρωπόν φησι, πνεύματος καὶ ψυχῆς καὶ σώματος, ὡς καὶ τοῦ ἀποστόλου τοῦτο διὰ τῆς πρὸς Θεσσαλονικεῖς ἐπιστολῆς δογματίζοντος.

in unum sanctum spiritum redigantur. Tract. Origenis XII p. 135 bringt dies mit der 3teiligen Arche und den 3 Ständen der Kirche: Katechumenen, Kompetenten und Gläubige (Sermo legis, mysterium sacramenti, per virtutum gradus ad culmen sancti spiritus), in Verbindung: caro ergo hominis verbum dei quasi hospitem recipit, anima vero conservat et tutat, spiritus extollit et elevat.

Trichotomisch denken ferner Herveus (illud quo intelligitis, quo vivitis, quo visibiles atque contrectabiles estis MSL 181, 1384). Jewel (Works II 1885) sieht in *πν.* und *ψ.* eine Zweiteilung der Seele in Vernunft und Wille; dieser soll durch jene geleitet sein.

[Fr. Delitzsch, Biblische Psychologie[2] 1861, 84ff.; J. T. Beck, Umriß der bibl. Seelenlehre[2] 1862, 30ff.;] H. Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch s. v. *πνευμα, σωμα, ψυχη*; Kähler Art. Seele RE[3] 18, 128ff.; Lüdemann, Die Anthropologie des Apostels Paulus 1872; H. H. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch, 1878; W. P. Dickson, St. Pauls use of the terms flesh and spirit 1883; Holtzmann, NTliche Theol. II 10ff.; E. Hatch, Essays in Biblical Greek 1889, 94–130; E. Rohde, Psyche II[2] 302ff.; Lietzmann zu I Kor 2 14; A. Robertson, Expos. 5. ser. IX, 1899, 350f.

5 25–28 Briefschluß. Wie der Eingang, hat der Schluß gewisse feste Formen. P. handhabt diese sehr frei. Das wichtigste, was hier nicht zum Ausdruck kommt (außer vielleicht in dem sing. *ἐνορκίζω*) ist, daß P. dabei selbst die Feder zur Hand nimmt (vgl. zu II 3 17); wieviel er persönlich geschrieben hat, ist nicht mehr sicher festzustellen: vermutlich nicht nur v. 28, oder 27 und 28, sondern 25–28; sachlich ist es ganz gleich.

Der Schluß besteht hier nur aus 4 ganz kurzen Gliedern.

5 25 Mit der Anrede beginnend (was er selten tut, vgl. Gal 6 1) bringt P. zunächst eine Bitte um Fürbitte: *προσεύχεσθε* (imper. praes. von dauerndem beten wie 5 17) *περὶ*[1] *ἡμῶν*, ähnlich II 3 1, anders formuliert auch Röm 15 30ff. Kol 4 3 [Eph 6 19]. Phl 1 19.

5 26 Das 2. ist der Gruß, der wie oft durch *ἀσπάσασθε* (imper. aor., einmalige sofortige Ausführung) *ἐν φιλήματι ἁγίῳ*[2] ausgedrückt wird. Der Bruderkuß heißt heilig im Unterschied von dem Ausdruck sinnlicher Liebe (salutatio christiana – opp. carnalis, Ambrosiaster; vollkommene, ungeheuchelte Liebe, Theodor, liegt nicht darin). Da der Apostel nicht persönlich ihnen dies Liebeszeichen geben kann, sollen sie es unter einander tun (vgl. *ἀλλήλους* I Kor 16 20. II Kor 13 12. Röm 16 16); von Vorstehern (B. Weiß) ist hierbei nicht die Rede. Ohne Namensnennung (wie Röm 16) wird nur betont, daß der Gruß allen Brüdern gilt (vgl. Phl 4 21 *πάντα ἅγιον ἐν Χρ. Ἰ.*), d. h. allen Gliedern der Gemeinde, die der Apostel alle als seine Brüder anerkennt. Das setzt nicht Differenzen in der Gemeinde voraus, sondern nur den Wunsch keinen zu vernachlässigen.

5 27 Diesem Briefe eigentümlich ist das 3. Stück: P. will, daß der Brief allen Christen in Thessalonich bekannt werde: *ἀναγνωσθῆναι* (inf. aor. im Sinn des imper. aor.) *τὴν ἐπιστολὴν*[3] (= den vorliegenden Brief) *πᾶσιν*[4]

---

1. *καὶ* vor *περί* BD* 4** 31 37 39 73 116 goth arm philox ist wohl aus Kol 4 3 eingedrungen. A. u. St. hat es gar keine Beziehung, es sei denn bis auf v. 17 zurück (B. Weiß, Textkritik 111). *ὑπέρ* (st. *περί*) GF P Dam. will das zugunsten deutlicher machen; s. z. 5 10.

2. *εν* (om 47) *αγιω φιλ.* 47 115 Chrys., in osculo sancto vg.

3. *την επιστ.* fehlt in P. 4. *πασιν* fehlt in 17 goth.

τοῖς ἀδελφοῖς[1]; etwas ähnliches nur Kol 4 16. Die Form ist auffallend feierlich und wuchtig: ich beschwöre euch bei dem Herrn (*ἐνορκίζω*[2] *ὑμᾶς τὸν κύριον* Blaß 34, 1. 4, m. Inf. 72, 5). Hat P. Grund zu dem Verdacht, daß der Brief nicht allen bekannt gegeben werden würde (Theodor, B. Weiß)? Glaubt er mit Widerwillen hiergegen, mit Trägheit, Widersetzlichkeit rechnen zu müssen? — das stimmt nicht zu 1 3. 3 6. Setzt er Parteiungen in der Gemeinde voraus, oder Christen, die außerhalb des Gemeindeverbandes stehen (etwa wie I Kor 1 2. 16 22 wahrscheinlich ist)? davon ist sonst nichts zu spüren. Man hat in der feierlichen Umständlichkeit ein Zeichen der Unechtheit finden wollen. Richtiger wird man darin ein Zeichen der Ungewohntheit erblicken, P. hat mit Gemeindebriefen noch keine Erfahrung, so wenig wie die Leser. Er weiß nicht, wie es gehen wird, daß der Brief, wenn der Bote ihn einem bestimmten Gemeindeglied überbringt, auch alle erreicht. Und doch liegt ihm daran so viel, nicht so sehr wegen der Mahnungen und Belehrungen des letzten Teils, als weil der ganze Brief solch ein Liebeszeichen für die ganze Gemeinde sein will. So macht er alle Gemeindeglieder, die er erreicht (nicht etwa nur die Vorsteher, B. Weiß), dafür verantwortlich, daß er alle andern auch erreiche. In Praxi bedeutete das (was P. selbst vielleicht gar nicht überschaute, daß der Brief nicht einmal nur, sondern so und so oft in der Gemeindeversammlung vorgelesen, aber auch bald vervielfältigt und in den einzelnen Häusern gelesen werden sollte.

5 28 Den letzten Beschluß macht ein Gruß, den P. fast gleichlautend in allen Briefen hat, und der eine individuelle Umbildung des üblichen *χαίρετε*, *ἔρρωσθε* u. s. f. darstellt, ganz analog zu der Umbildung der Grußüberschrift. *ἡ χάρις* (s. 1 1) *μεθ᾽ ὑμῶν*[3] (scl. *εἴη*, Blaß 30, 3) — so kurz nur Kol 4 18, sonst fast immer wie hier mit *τοῦ κυρίου* (*ἡμῶν*) *Ἰησοῦ* (*Χριστοῦ*) s. Exkurs zu 1 1, nur II Kor 13 13 trinitarisch ausgeweitet[4].

Die **Unterschrift**, in ihrer ältesten überlieferten Form[5] der Überschrift ganz gleichlautend, ist ebenso wie jene als Zutat derer zu beurteilen, welche die Paulusbriefe sammelten; dabei mag die Briefadresse mitgewirkt haben; die Zutaten stammen erst aus später Zeit; vgl. Einl. S. 17 4.

---

1. vor *ἀδ.* fügen alle außer ℵ*B DE GF 7 27 43 70 80 238 vet. lat. ein *ἁγίοις* bei, was eine ganz ungewöhnliche Verbindung ergibt; 115 Theophylakt lesen *ἁγίοις* st. *ἀδελφοῖς*; offenbar ist dies aus *φιλ. ἁγίῳ* entstanden (geg. B. Weiß, der den Apostel selbst hieran anknüpfen läßt).

2. *ενορκιζω* BD*E* A 17 71 80 116 Damasc., Ps-Athan syn.: *ορκιζω* cett, letzteres ist geläufig bei Xenophon., Demosth., Polybios, LXX = הִשְׁבִּיעַ, Mk 5 7. Apg 19 13; — ersteres ist nur noch IGIMA III 1238 und CIGr II 1933 (*-ομαι*) und als *ἐνορκέω* bei einem Lukian-Scholiasten (zu Katapl. 23) nachgewiesen. *ἐξορκοῦν* Herodot VI 74. Deißmann, Bibelst. 35f. Bezeichnend ist die Note des Pelagius: adjurare permittitur, non jurare.

3. *μετὰ πάντων ὑμῶν* boh., vgl. II 3 18. I Kor 16 24. II Kor 13 13.

4. *ἀμήν* (ς m. ℵA D EKLP u. v. a.) ist wohl beim liturgischem Gebrauch zugefügt. Vgl. zu 3 13.

5. Die Unterschrift *προς Θεσσαλονικεις ᾱ* ℵB 17 DE (m. angehängtem *ἐπληρώθη*) GF (m. vorangestelltem *ἐτελέσθη*); zuweilen *τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου πρ. Θεσσ. ἐπιστολὴ πρώτη* L; *ἐγράφη ἀπὸ Ἀθηνῶν* fügen bei AB^corr KL . . . . . ς peš boh; *ἐγράφη ἀπὸ Κορίνθου ὑπὸ Π. κ. Σ. κ. Τ.* 474 (Euth-cod); *ἐγράφη ἀπὸ Λαοδικείας* philox; + et missa per Timotheum peš; per Silvanum et Timotheum boh; *στίχοι ρϙγ´* [193] KL . . . . 128. 302 . . (*ρϙ´* 157, *σ´* 27 29 93 219); *κεφφ. ζ´* 220.

Der 2. Brief an die Thessalonicher.[1]

1 1. 2 Die **Grußüberschrift** deckt sich in allen eigenartigen Zügen, der Dreiheit der Namen[2], dem Fehlen jeder näheren Charakteristik, der Kürze mit I 1 1; nur zwei Zusätze finden sich: 1) das den paulinischen Gedanken von *θεὸς πατήρ* richtig interpretierende *ἡμῶν* (es steht in allen Paulusbriefen bei der *ἀπὸ*-Formel, wo es hier wegzulassen sein wird[3]); 2) die den Quell von *χάρις* und *εἰρήνη* nennenden Worte *ἀπὸ θεοῦ κτλ.*, die sich außer in I Th in allen Paulusbriefen finden, hier aber direkt neben *ἐν θεῷ κτλ.* einen etwas überladenen Eindruck machen. Wäre, wie etliche Exegeten wollen, dieses *ἐν θεῷ κτλ.* in I 1 1 zu dem Gruß *χάρις κτλ.* zu ziehen, dann müßte man allerdings in II 1 1f. eines der beiden Glieder streichen[4] oder aber eine recht unverständige Nachahmung anerkennen. Bei der richtigen Verbindung von *ἐν θεῷ* mit der Adresse bleibt für einen Zusatz zu dem Gruß Raum; die fast identische Wiederholung ist sonst nicht die Art des Paulus, findet sich aber in II mehrfach[5]. Die paulinische Formel ist übrigens auf jeden Fall in paulinischem Sinne zu verstehen: Gott Vater (scl. der Christen) und Herr J. Chr. bilden zusammen die einheitliche Quelle für Gnade und Frieden. Weder ist Gott als Vater des Herrn Jesu Christi, noch gar als Vater und Herr Jesu Christi bezeichnet.

1 3–12 **Eingangsdanksagung** (vgl. zu I 1 2ff.). Die übliche Danksagung wächst sich hier, in völliger Abschweifung von dem Thema, als welches immer der Christenstand der Leser zu gelten hat (v. 3. 4) zu einer Belehrung über die Bedeutung der Leiden im Licht des Vergeltungsgedankens aus (v. 5 – 10). Schon die Verknüpfung durch den Gedanken, daß der Christenstand, als Treue

---

1. Der älteste, natürlich erst von den Sammlern herstammende Titel ist wie bei I nur: *πρὸς Θεσσαλονικεῖς β'* (אBAK. DEGF mit *ἄρχεται*); alles übrige sind Erweiterungen, s. Tisch. 3. St., von Soden I 300.

2. Wie bei I lesen hier die Graecolat. *Σιλβανος* und stellt 270 Timotheus vor Silvanus.

3. Man wäre versucht, den andern Briefen entsprechend *ἡμῶν* nicht bei *ἐν θεῷ π.* sondern bei *ἀπὸ θεοῦ π.* zu lesen; aber es ist an erster Stelle gesichert; an der zweiten stehen BD(E)P 17 29 49 71 Pelag., Theophyl. für die Auslassung ein; Orig. אA G(F)KL Min., Übers. haben es auch hier zugesetzt. Jenes entspricht der Freiheit, mit der Paulus Formeln benutzt; der Zusatz stellt nachträglich noch engere Übereinstimmung her (geg. Tisch., Zimmer, Bornem., Wohlenb.).

4. So lassen 17 *εν – χῶ*, 177 Dam. *απο – χῡ* aus.

5. Daher die Versuche zu variieren: א* 4 80 schreiben *εν θεω και πατρι*; G(F)g lassen *κῶ* aus und stellen entsprechend *χῶ ιῡ* um, letzteres auch D(E)55.

im Leiden, Bürgschaft für die Heilsvollendung sei (Bornem.), ist eingetragen: die Darlegung in v. 5–10 will trösten und ermutigen (Lünem.). Die Periode läuft in eigentümlich kettenartiger Verknüpfung, mit auffallend viel Relativverbindungen bis zu v. 12. Es ist kein Grund, die v. 11. 12, das Ausklingen in Gebet um Herstellung der Heilsvollendung bei den Lesern, hiervon loszutrennen, so wenig man v. 6. 7[a] (Grotius), v. 6–10 (Moldenhauer) als Parenthesen auszuschalten ein Recht hat. Eine solche Periode hat allerdings innerhalb der Paulusbriefe höchstens an Eph 1 3–14 ihr Analogon – wiederum anders freilich ist die klassizistisch angehauchte Verkettung in II Pt 1 3–7 –; Bornem. versucht dieses für Paulus begreiflich zu machen zunächst durch den Hinweis auf die Praxis des Diktierens (die Paulus doch aber auch zu klarerer Gedankenentwicklung dienen mußte!), sodann durch die Annahme, daß in v. 6–10[a] ein urchristlicher Psalm eingearbeitet sei (das hätte seine Analogie an Past.-Brr. und Offb, nicht an echten Paulusbriefen). Aber wie bei den berühmten Cantica in Lk 1. 2 stammt der Psalmton wohl nur aus literarischer Benutzung ATlicher Wendungen. Der prophetisch-apokalyptische Farbenauftrag (Holtzm.) will in Zusammenhang mit Kap. 2 gewertet sein.

1 3 Danksagung für den Fortschritt des Christenstandes. – Paulus beginnt hier gleich die Danksagung so verschieden von der ihm sonst geläufigen Form, daß man vollkommen versteht, wie vielen Exegeten gleich hier die schwersten Bedenken gegen die Echtheit aufsteigen: da ist statt des schlichten *εὐχαριστοῦμεν*, der Versicherung dankbaren Gedenkens vor Gott im Gebet, die volltönende Formel *εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν* (vgl. 2 13), wie sie sich in der späteren christlichen Andachtssprache oft findet (Barn. 5 3. 7 1. I Clem 38 4)[1], scheinbar eine Verstärkung, sachlich eine Entwertung; da fehlt dem *πάντοτε* die Bezugnahme auf die Gebete (I 1 2. Röm 1 9. Phl 1 3. Kol 1 3), die ihm erst konkrete Bestimmtheit und innere Wahrhaftigkeit gibt (1 11f. kann dies nicht ersetzen: gegen Bornem.); da steht die Anrede *ἀδελφοί* gleich hier, während Paulus sie sonst immer erst später, oft erst bei dem 2. Abschnitt hat (I 1 4. I Kor 1 10. II Kor 1 8. Gal 1 11. Röm 1 13. Phl 1 12), und *καθὼς ἄξιόν ἐστιν* nimmt sich auch wie eine liturgische Phrase aus; endlich ist es ganz ungewöhnlich, daß der Gegenstand des Dankes gleich mit einem *ὅτι*-Satz angeschlossen wird. Aber gibt „unpaulinisch" für alles dies eine wirkliche Erklärung? Wer aus dem ganzen Tenor des Briefes die Überzeugung gewonnen hat, daß er sich nur als paulinisches Schreiben ganz begreifen läßt, wird versuchen, auch für diese auffallenden Abweichungen eine Erklärung zu finden, zunächst darauf gestützt, daß P. durchaus nicht Sklave der Form ist, wohl aber stark bestimmt durch Stimmungen (vgl. den Eingang von II Kor. und Gal.). Wohlenb. glaubt den Anlaß für die umständliche Ausdrucksweise in einem Schreiben der Thess. sehen zu sollen, auf das P. hier repliciere: jene hätten ihr Befremden darüber ausgesprochen, daß P. für Glauben u. s. f. statt für äußeres Wohlergehen danke; eine sehr unglückliche Vermutung –

---

1. Die Umschreibungen mit *ὀφείλειν* sind überhaupt sehr geläufig, s. Barn. 1 7. 2 1. 10. 4 6. 6 18. 7 11. 13 3. I Clem 40 1; vgl. Rauch, ZwTh 1895, 458, Wrede 75.

man müßte schon sagen: sie hätten das Danken als solches abgelehnt; P. versichere sie, das sei seine Pflicht. Allerdings braucht P. ὀφείλειν Röm 15 1. 27 bez. ὀφειλέται εἶναι Röm 8 12. 15 27 von der sittlichen Verpflichtung (Bornem., B. Weiß). Aber von dieser zu sprechen, lag hier kaum Anlaß vor. Man kann aus dem εὐχ. ὀφείλ. statt der einfachen Versicherung εὐχαριστοῦμεν eher etwas förmliches, nicht Steigerung[1], sondern Zurückhaltung heraushören. Wenn wir auch nicht annehmen möchten, daß P. einfach eine liturgische Formel braucht, so scheint doch etwas von dem abgeblaßten derselben hier vorzuliegen. P. schreibt unter dem Eindruck, daß in Thess. etwas nicht in Ordnung ist, u. zw. grade in bezug auf seinen vorigen Brief; daher dies kühlere: wir müssen wohl danken (der Plural ist zu verstehen wie I 1 2, s. Exkurs S. 67)[2], wobei τῷ θεῷ πάντοτε ganz der üblichen Formel entspricht, während περὶ ὑμῶν ohne πάντων wieder etwas an Plerophorie vermissen läßt: P. ist mit der Gemeinde nicht durchaus zufrieden. Aber als empfinde er dies schon als zu frostig, hebt er durch die brüderliche Anrede und das dem ὀφείλομεν doch wieder Nachdruck gebende καθὼς ἄξιόν ἐστιν (vgl. Phl 1 7) jene Wirkung fast wieder auf. Letzteres ist nicht Maßbestimmung: einen solchen Dank wie er der Größe Gottes und seiner Gabe entspricht (Pelag., Ambst., Oikum.) – καθὼς ist mehr begründend als messend, jedenfalls in den echten Paulusbriefen –, auch nicht Aussage über Art und Weise des Dankens (Wohlenb.), geschweige daß hierauf der Ton läge (Bengel, Schott); es leitet auch nicht mit ὅτι = weil einen neuen Gedanken neben ὀφείλομεν, die objektive Begründung neben dem subjektiven Drang (Lünem., Hfm.) oder umgekehrt die menschliche neben der göttlichen (Lightfoot, B. Weiß, Milligan) ein; sondern es ist ein das ὀφείλ. wieder aufnehmender und fortführender pleonastischer Zwischensatz (soweit, Bornem.), eine wenn schon nicht grade tonlose, doch nicht unentbehrliche Interjektion und Parenthese. Das Danksagen wird als angemessen bezeichnet (= δίκαιον Phl 1 7 Theodor, Oikum.; ἄξιον I Kor 16 4 [B. Weiß] ist etwas ganz anderes), d. h. durch die Sachlage in Thess. motiviert[3]. – Mit ὅτι fügt P. nicht eine Begründung bei (weil), sondern gibt den Gegenstand der Danksagung (dafür daß), vgl. I 2 13. I Kor 1 5. Röm 1 8, während in I 1 3 der Gegenstand des Gedenkens in Form von Subst. (im Gen.) genannt ist. Dort nennt P. Glaube, Liebe, Hoffnung, alle 3 mit Hervorhebung der Aktivität; hier kommen wie I 3 6 nur die ersten beiden zur Sprache – da die Zukunftserwartung grade der wunde Punkt im Gemeindeleben ist, begreiflich genug –, von diesen aber wird Zunahme gerühmt: ὑπεραυξάνειν und πλεονάζειν (intrans. s. zu I 3 12); jenes sonst nicht im NT, oft das Simplex; aber P. liebt solche Komposita, s. Fritzsche zu Röm I 351, und daß er sonst als Synonym zu πλ.

---

1. Augmentum gratiarum actionis Theodor.
2. ὀφείλω drückt im Unterschiede von δεῖ die persönliche Verpflichtung aus (Westcott zu I Joh 2 6); das gibt noch kein Recht zu umschreiben: wir halten es für Pflicht und Vorrecht (Milligan).
3. Ungerechtfertigt moralisierend ist Theophylakts Hinweis auf Dank in Wort und Tat.

meist περισσεύειν braucht I 3 12. Röm 5 20, beweist nichts. Das erste Bild mag mehr auf organisches, inneres Wachstum, das zweite auf Ausdehnung nach Außen hinweisen, beide wollen offenbar eine Steigerung über I hinaus zum Ausdruck bringen — schon dies Beweis genug gegen jede Vorordnung von II vor I (s. Einl. 3, 6 S. 20). πλεονάζει nimmt sich aus wie eine Quittung über die Wirkung von I 4 10 (Schmiedel): muß das unpaulinisch sein? P. mochte Grund haben, diesen Fortschritt so stark zu betonen, wenn, wie wir vermuten (s. Einl. 4, 5 S. 28), ein Teil der Gemeinde mit sich selbst unzufrieden war. War in I 1 3 die Trias als solche subj. durch vorangestelltes ὑμῶν, obj. durch nachfolgendes τοῦ κυρίου Ἰησ. Χρ. näher bestimmt, so beläßt es P. hier für den Glauben bei einfachem ἡ πίστις ὑμῶν, was an I 3 5. 6 erinnert, gibt aber der Liebe die etwas überladene Näherbestimmung ἑνὸς ἑκάστου (I 2 11) πάντων ὑμῶν (I 1 2)[1] εἰς ἀλλήλους (I 3 12); letzteres mit dem Verb. zu verbinden [Lightft.] geben Röm 5 15. II Kor 1 5. Eph 1 8 noch kein Recht. So ist hier allerdings neben dem Gottesglauben von der Bruderliebe die Rede und insofern hat Theodoret Recht, wenn er Mt 22 40 vergleicht. Daß die dem Apostel sonst geläufige Ausdehnung der Liebespflicht καὶ εἰς πάντας I 3 12. 5 15 hier fehlt, beweist gegenüber I 4 9 f. nichts; es heißt arg übertreiben, wenn man deshalb schon von „Verabscheuung der Heiden" redet (Schrader). Daß P. so das ausnahmslose Vorhandensein der Bruderliebe bei allen betont, muß seinen Grund gehabt haben — gewiß nicht darin, daß sie bei einzelnen doch fehlte; diese Fassung als versteckte Mahnung macht den anerkennenden Dank des Verf. zur Lüge, ebenso wie die Idee, in ὑπεραυξάνει eine schonende Warnung vor Übereifer im Glauben zu sehen (Olshausen). B. Weiß denkt an I 4 11: selbst die, welche jene Weisung nicht befolgten, hätten sich beeifert zu zeigen, daß ihr Motiv nicht Mangel an Liebe sei! In dieser Richtung mag die Erklärung zu suchen sein, daß durch alle Unordnung in der Gemeinde die brüderliche Liebe nicht beeinträchtigt wurde, wie P. sich bemüht, sie selbst unter der scharfen Disziplin, die er fordert, nicht leiden zu lassen 3 13. 15.

4 Als Beweis für die Trefflichkeit ihres Christenstandes, als Maß der Zunahme in Glaube und Liebe macht P. die Folge geltend (ὥστε m. acc. c. inf. s. zu 1 7. 8 S. 74 f.), daß er selbst sich vor andern Gemeinden ihrer rühmen kann. Das erinnert an I 1 7—9 und wird von der Kritik meist als Nachahmung hiervon beurteilt, indem sie auf das ungewöhnliche αὐτοὺς ἡμᾶς, die in ὥστε-Sätzen ebenso wie bei εἰς τὸ dem Paulus nicht geläufige Voranstellung des Subjekts, das unpaulinische ἐνκαυχᾶσθαι u. a. hinweist. αὐτοὺς ἡμᾶς ist allerdings nicht einfaches Reflexivum wie ἡμᾶς αὐτοὺς[2] (die klass.

1. Die Schwerfälligkeit dieser 2 Doppelgenetive, von denen das 2. Paar natürlich vom ersten regiert wird, nicht diesem als Apposition koordiniert ist (Hofm.), hat zur Auslassung von παντων 17 vg-codd Aug. oder υμων ℵ* geführt, womit jedoch wenig gebessert ist.

2. So korrigieren gegen ℵB 17 37 73 116 298 die große Menge der jüngeren Text-Zeugen A KL DG latt.; Schreibversehen ist αυτους υμας P 30. αὐτοὺς ἡμᾶς ist Subj., nicht Obj.; das verkennt Bornem., wenn er darin einen Gegensatz zu ἐν ὑμῖν sucht: wir rühmen uns nicht nur eurer, wir rühmen uns selbst eurer.

Form, für die damals *ἑαυτούς* bräuchlicher geworden ist, Blaß 48, 7; W.-Schm. 22, 10; nur I Kor 5_{13} aus Dtn 17_{7} hat P. *ὑμῶν αὐτῶν*); es ist stark betontes wir und fordert wie das von P. mehrfach gebrauchte *αὐτὸς ἐγώ* II Kor 10_{1}. 12_{13}. Röm 7_{25}. 9_{3}. 15_{14}, *ὑμεῖς αὐτοί* I Kor 7_{35}. 11_{13} (Blaß 48, 11, W.-Schm 22, 3) einen Gegensatz: nicht wir, obwohl uns als Gemeindestiftern das als Selbstruhm ausgelegt werden könnte (Lightft.); auch nicht wir von uns aus, unaufgefordert (Hfm., was *ἡμᾶς ἀφ᾽* oder *ἐξ ἑαυτῶν* II Kor 3_{5} sein müßte); der Gegensatz kann auch nicht in den Genossen des P. gesucht werden, sodaß *αὐτοὺς ἡμᾶς* = *ἐγώ* der höchste Grad der Anerkennung wäre (Pelagius). Davon, daß P. und seine Genossen einen höheren Maßstab anlegen (B. Weiß), steht so wenig etwas in den Worten wie davon, daß das Urteil der Apostel höheren Wert hat (Pelagius, Schmiedel); sucht man den Gegensatz in andern, die auch das Lob der Thess. verkünden (Lünem.), so würde dies allerdings nur im Hinblick auf I 1_{9} ganz verständlich (deW., Baumg.-Crusius, Schott), was immerhin noch nicht Nachahmung bewiese; es sei denn, daß man *αὐτοὺς ἡμᾶς* direkt auf das dortige *ὥστε μὴ χρείαν ἔχειν ἡμᾶς λαλεῖν τι· αὐτοὶ γὰρ* . . . . zurückführt (Kern, Schmiedel, Wrede). Aber man kann ihn auch in den Lesern suchen (Milligan), freilich nicht im Sinn einer Mahnung: ihr sollt euch auch der Trübsale rühmen (Euthym.): es muß dann gleichsam Antwort sein auf eine Ablehnung des in I 1 ausgesprochenen Lobes seitens der Gemeinde, als komme ihr das nicht zu, als entspreche das nicht der Wirklichkeit, wie sie die Mahnungen des Apostels in I voraussetzen[1]. Von da aus erklärt sich dann wie das *καθὼς ἄξιόν ἐστιν*, die steigernden Verba *ὑπεραυξάνει* und *πλεονάζει*, so das verstärkte *ἐνκαυχᾶσθαι*[2] (sonst nicht im NT; LXX Ps 52_{3}. 74_{4}. 97_{7}. 106_{47}), während P. sonst meist das Simplex braucht; ebenso daß P. das *ἐν ὑμῖν* vorausnehmend neben *αὐτοὺς ἡμᾶς* stellt. Dies *ἐν* ist die dem P. geläufige Form, den Gegenstand des Rühmens einzuführen (I Kor 3_{21}. II Kor 12_{9}. Gal 6_{13}f. Röm $2_{17. 23}$); nach *ἐνκαυχᾶσθαι* wäre *ἐν* überflüssig; aber auch LXX sagt meist *ἐνκαυχ. ἐν* = בְּ הִתְהַלֵּל. Dazu aber treten noch zwei weitere Präpositionalwendungen; solche Häufungen sind Paulus geläufig s. zu I 3_{7}; ganz wie dort zwiefaches *ἐπί* und ein das 1. *ἐπί* erläuterndes *διά*, so steht hier doppeltes *ἐν* und ein das 1. *ἐν* wieder aufnehmendes *ὑπέρ*. Das 2. *ἐν* gibt zunächst das Forum des Rühmens: es ist hier nicht Gottes Richterstuhl wie I 2_{19}, sondern die Christen wie I 1_{7}, vgl. II Kor 8_{1}ff. Dabei fällt auf, daß P. diese nicht als „alle Gläubigen, oder alle Brüder in Macedonien und Achaia" (I 1_{7}. 4_{10}) bezeichnet, sondern als „die Gemeinden Gottes", ein Plural, den P. außer I Kor 11_{16} nur mit einer Näherbestimmung wie in Judäa I 2_{14} (Gal 1_{22}), von Galatien Gal 1_{2}.

---

1. Man braucht dazu kein Antwortschreiben anzunehmen; erst recht nicht mit der Komplikation, daß die Gemeinde nicht nur von sich das Lob ablehnte, sondern sagte, sie rühme sich der Apostel, worauf nun Paulus mit: Nein, wir rühmen uns eurer replizieren, ein übertriebenes Bescheidenheitsspiel (B. W. Bacon, Introd. 1900, 72, 74_{3}).

2. *ενκαυχ.* schreiben ℵB A, *εγκαυχ.* P 17; vgl. W.-Schm. 5, 25; Blaß 3, 12; B. Weiß Textkr. 140; DEKL plur haben das Simplex *καυχασθαι*, GF *καυχησασθαι* eingesetzt.

I Kor 16 1, von Macedonien II Kor 8 1 braucht; sonst sagt er im Sing. „die Kirche Gottes“ I Kor 10 32. 15 9. Gal 1 13. Phl 3 6. P. kann nicht nur die Gemeinden Achaias meinen (Korinth und die Filialgemeinden Lünem., Lightft.): von einer Ausbreitung und Verfestigung des Christentums daselbst, die „Gemeinden“ statt „Brüder“ gefordert hätte, kann bei der kurzen Zwischenzeit, die zwischen II und I liegt, nicht die Rede sein; noch 3 Jahre später schreibt P. *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ* (II Kor 1 1): also nur eine Gemeinde und einzelne Brüder umher; erst wieder ein Jahr später taucht eine *ἐκκλησία* in Kenchreä auf (Röm 16 1). Der Apostel muß seinen Blick weiter schweifen lassen, wie in I 1 8ᵇ und an die Kirche Gottes in all ihren lokalen Einzelerscheinungen denken. Hierbei läßt sich der feierliche Ton, den er anschlägt, nicht verkennen; das Motiv dazu mag man in dem Wunsche suchen, eindrucksvoll zu beruhigen. — *ὑπέρ* bringt dann den eigentlichen Gegenstand oder genauer den Anlaß des Rühmens bei (anders II Kor 7 4. 14. 9 2, wo die Nüance „zu euern Gunsten“ darin liegt; *περί* II Kor 10 8): es ist ein durch den gemeinsamen Artikel[1], das zwischengestellte *ὑμῶν* (s. zu I 1 1. 2 15) und das angehängte *ἐν* zur Einheit verbundenes Paar: der Mißbrauch, den die ältere Exegese mit der Annahme eines Hendiadyoin trieb, hat die neuere allzu ablehnend dagegen gemacht; wenn wir auch nicht gleich übersetzen wollen: ausharrender Glaube oder gläubiges Ausharren (Grotius, Pelt u. a., fidelem constantiam confessionis Bengel), so müssen doch beide Ausdrücke auf dasselbe gehen: Bewährung in Verfolgung, also *ὑπομονή* Leidensgeduld (anders I 1 3 Hoffnungsausdauer), *πίστις* entweder Treue (Lünem., Bornem.), wofür man sich auf Gal 5 22. Röm 3 3 beruft (vgl. *πιστός* I 5 24)[2], oder Glaube im Sinne des Gottvertrauens (so die meisten): hierfür spricht der Vergleich von I 1 3 *πίστις* und *ὑπομονή*, 3 2ff. 7. Apg 14 22 *πίστις* neben *θλῖψις*. Dabei ist allerdings die Verbindung *ὑπομονὴ καὶ πίστις* auffallend: man fühlt sich an nachpaulinische Literatur erinnert, wo *πίστις*, oft fast = *ἐλπίς* (I Pt 1 5. 7ff. 21. Hbr 11 1. 6 12), gern den Tugendlisten eingereiht wird, während es bei Paulus zentral, an erster Stelle steht; vgl. bes. Off 13 10 *ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων*. Aber bildet nicht auch P. gelegentlich Formeln wie *σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν* Phm 5? Es liegt dem Apostel offenbar zunächst an der *ὑπομονή*, wie auch die nachfolgende Näherbestimmung *ἐν κτλ.* zeigt, und er fügt *καὶ πίστεως* nur bei, um eine vollere Wendung, zugleich eine Beziehung auf v. 3 zu gewinnen, vielleicht in dem Gefühl, daß nur die mit Glauben verbundene *ὑπομονή* als Bewährung des Glaubens gelten kann (B. Weiß); also von der Erscheinung zu deren Grund (Calvin, deW.), vom speziellen zum allgemeinen (Bornem.) fortschreitend. Ganz ebenso ist die attributivisch mit diesem Paar verbundene Wendung *ἐν πᾶσιν τοῖς διωγμοῖς ὑμῶν καὶ ταῖς*[3] *θλίψεσιν* ge-

1. Nur min 4 schreibt *της πιστεως*.
2. Der Bedeutungswechsel gegenüber 1 3 würde nichts ausmachen: er kommt bei P. manchmal vor, s. 3. I 1 9. 2 1 *εἴσοδος*. Die Verbindung „Standhaftigkeit und Treue“ ist bei P. sonst nicht zu belegen.
3. *ταις* fehlt in D* GF.

baut: hier ist θλίψεις (I 1 6. 3 3) der weitere Begriff, jede von außen kommende Drangsal, διωγμός (Röm 8 35) speziell Glaubensverfolgung durch Gegner des Christentums, Juden wie Heiden, vgl. I 2 14f. Alle anderen Unterscheidungen wie die Gemeinde und den einzelnen treffend (Aretius), offene und stille Not (Baumg.-Cruf.) sind willkürlich. Da θλῖψις im folgenden von Bedrängnis durch äußere Feinde gebraucht ist, steht es hier ganz synonym zu διωγμός: vgl. Mk 4 17. Mt 13 21 γενομένης θλίψεως ἢ διωγμοῦ διὰ τὸν λόγον. Bei Hermas vis II 2 7. IV 1 1. 2 5. 3 6 ist es technischer Ausdruck für die schwere Verfolgung der Endzeit, vgl. Dan 12 1. Off 7 14. Mk 13 19. Mt 24 21. Der noch durch πᾶσιν verstärkte Plural ist kaum von Einzelfällen zu verstehen, daß bald dieser bald jener διωγμός zu leiden hatte, geschweige auf die täglichen kleinen Plackereien zu reduzieren (Lightft.): es müssen wiederholte Verfolgungen und Bedrängnisse der Leser gemeint sein. Geht das nicht weit über I 2 14 hinaus und setzt ein langes Bestehen der Gemeinde, bezw. der Christenheit, voraus? Von διωγμός reden nachpaulinische Schriften wie Apg 8 1. 13 50. Mart. Polyk. 1 1 (I Pt., Off., I Clem.); P. braucht διωγμοί wohl von dem, was ihm selbst widerfuhr Röm 8 35. II Kor 12 10. II Tim 3 11, aber (zufällig) nie von Verfolgung der Gemeinden. Soll man deswegen es unpaulinisch finden? Dann wäre es allerdings einer der wenigen selbständigen Züge in II, geeignet dessen Zeit und Umstände näher zu bestimmen: wir hätten an das Ende des Jahrhunderts zu denken, eine Zeit, die auf Verfolgungen zurückschauend in vielerlei Verfolgung stand (Hbr 12 1ff., I Clem. prooem.). Denn zweifelsohne sind diese Verfolgungen hier als fortdauernd gedacht, während man das, wovon I 2 14 redet, vielfach (freilich zu Unrecht) als vergangen hat ansehen wollen und darauf dann gar die Priorität von II vor I begründet hat (Ewald, Laurent). Aber kann nicht die Verfolgung, von der I 2 14 doch unzweideutig spricht, wieder ausgebrochen sein (Lünem.) oder besser fortgedauert haben (Bornem.)? Das ist fast sicher, auch wenn wir bei den θλίψεις I 3 3 an Bedrängnis nicht der Gemeinde, sondern des Apostels denken. Und kann P. nicht auf die Nachricht von erneuten Drangsalen und Verfolgungen sich in dieser etwas plerophorischen Weise ausgedrückt haben? Mit πᾶσιν will er ihnen sagen, daß wie bisher, so jetzt, und — das erwartet er zuversichtlich — auch in Zukunft, wenn Verfolgung, dann Glaubensbewährung bei ihnen zu finden ist.

Nicht rückschauend, sondern für die Gegenwart stärkend und auf die Zukunft vorbereitend, fügt P. eine Erklärung dessen bei, was diese Verfolgungen bedeuten. Es ist neuerdings üblich, αἷς ἀνέχεσθε als ein Glied für sich zu nehmen (vgl. Bar. syr. 52 6) und mit ἔνδειγμα eine appositionelle Weiterführung des Gedankens beginnen zu lassen[1] (daher das Komma in fast allen Ausgaben, auch die Versteilung). Aber nicht nur, daß die Beziehung dieser Apposition sehr umstritten ist: auf das Subj. von ἀνέχεσθε = ὄντες ἔνδειγμα, vgl. Jud 7 πρόκεινται δεῖγμα (Erasm., Camer., Estius), auf das

---

1. Nach Winer[7] 496 steht es nominativisch = ὅ ἐστιν ἔνδ. vgl. Phl 1 28. Eph 3 13, kann indes als Akkus. der Satzapposition gefaßt werden, Kühner-Gerth 284, so Blaß 81, 1, Lightft., vgl. Röm 12 1. I Tim 2 6.

ἀνέχεσθαι selbst (B. Weiß, Wohlenb.), auf *διωγμοὶ καὶ θλίψεις* (Ambst. u. d. Meisten), auf den ganzen Gedanken von v. 4 = *ὅ ἐστιν ἔνδειγμα*, vgl. Phl 1 28 (Lünem., Schmiedel, Bornem., Lightft.) oder gar auf das ganze Satzgefüge von *ὑπεραυξάνει* an (Wohlenb. anmerkungsweise) — *αἷς ἀνέχεσθε* wird dabei zu einem bedeutungslosen Zusatz, nur etwa dem *ὑμῶν* bei *διωγμοῖς* zu Liebe bei *θλίψεσιν* zugefügt (B. Weiß, als ob *ὑμῶν* nicht zu beidem gehörte); man vermißt dabei eine lobende Ausführung wie *γενναίως* (forti animo ergänzt Theodor unwillkürlich). Anders wenn *ἔνδειγμα* als Prädikatsnomen damit verbunden ist! Allerdings verlangt die Regel der klassischen Grammatik bei der Attraktion[1] auch für das Prädikatsnomen denselben Kasus, und noch gebräuchlicher ist in diesem Falle statt des Prädikatsnomens die Wendung mit *εἰς* vgl. Röm 3 25[2]. Aber die Möglichkeit dieser Verbindung kann nicht bestritten werden, zumal sie durch das Sprachempfinden der griech. Ausleger anerkannt wird. Die Vulgata und die ihr folgenden Ausleger sind hier einmal gegen die neueren im Recht, wenn sie den neuen Gedanken (und Vers) mit quas sustinetis beginnen lassen.

1 5–10 Die Bedeutung von Verfolgung und Drangsal als einer Gewähr künftiger gerechter Vergeltung, eines Unterpfandes des Heils: v. 5 stellt das für die Leser erwünschte Ziel fest; 6. 7ᵃ erläutert die Gerechtigkeit in der doppelseitigen Vergeltung; 7ᵇ. 8. 9 schildert die Parusie mit dem Gericht über die Feinde; 10 (11. 12) kehrt zu der Heilsvollendung für die Gläubigen, insonderheit die Leser zurück.

1 5 Was P. den Lesern sagen will, ist offenbar, daß die Leiden ihnen zum Heil sind. Danach wird auch bei unserer prädikativen Fassung von *ἔνδειγμα* die bei der appositionellen selbstverständliche objektive Deutung den Vorzug verdienen: P. konstatiert nicht, daß sie die Drangsale als ein *ἔνδ.*, d. h. in dem Bewußtsein, ein *ἔνδ.* darin zu besitzen, ertragen[3], sondern daß, was sie zu erdulden haben, ein *ἔνδειγμα* ist. Spricht die Bedeutung von *ἀνέχεσθαι* (I Kor 4 12. II Kor 11 1. 19) für jenes, so fordert *ἔνδειγμα* und der Zusammenhang dieses (vgl. Phl 1 28). *ἔνδειγμα* (im NT nur hier, doch *ἔνδειξις* Röm 3 25 f. II Kor 8 24. Phl 1 28, *ἐνδείκνυμι* Röm 2 15. 9 17. 22) ist das zum Erweis gemachte, der Grund, die Gewähr (daneben *ἀπόδειξις* der Beweis), nicht blos Vorzeichen (Lünem.). P. sagt nicht: in ihren Leiden hätten die Leser die Gewähr dafür, daß das gerechte Gericht Gottes bevorstehe (B. Weiß), sondern: die Christen müßten leiden zum Beweis dafür, daß

---

1. Seit Buttmann und Winer sagt man, *αἷς* stehe für *ὧν*, da *ἀνέχεσθαι* im NT stets mit Gen. konstruiert werde, s. Blaß 36, 7; doch kommt bei Klass. und LXX auch der Akk. der Sache vor, wonach *αἷς* auch für *ἅς* stehen kann (Schott, Olsh., deW., Hofm.). Gar nicht Attraktion, sondern regelrechte Dativkonstruktion = von etwas bedrängt werden nimmt Fritzsche 3. II Kor p. 53 ff. unter Berufung auf Euripides Androm. 981 an, ebenso Milligan. Die Attraktion vermeidend schreiben K 1 al? *εν αις* und das *ενεχεσθε* von B (WH a. R.) wird keinen andern Grund haben.

2. Beides findet sich als Verbesserung: *ἐνδείγματι* 30 43 260 Ephr und *εἰς ἔνδειγμα* 73 Euthym., Theophyl.; in exemplum g vg Ambst., Pelag., ebenso syrr, arm. Tertullian übers. ostentamen, Theod. demonstrationem.

3. Willkürlich moralisierend Pelagius: ut exemplum detis iustum iudicium dei expectandi. Dann müßte man schon *ἀνέχεσθε* als imper. fassen.

Gottes Gericht gerecht sei. Dabei bilden die Leiden selbst (Theodor, Ambst.[1], Calvin u. A.), nicht erst die Standhaftigkeit der Leser darin (Lünem., Schmiedel, Lightft. u. v. Neuere) das *ἔνδειγμα*. Mit *τῆς δικαίας κρίσεως*[2] beschreibt P. nicht Gottes gegenwärtiges Walten, wodurch er die Gläubigen innerlich für das Reich vorbereitet (Zwingli, Olsh., Riggenb.), sondern wie schon der Artikel zeigt, das bekannte Endgericht (Linder, StKr 1867, 522, Lünem., Bornem.), wie er es dann v. 7ff. schildert; vgl. Röm 25 *ἀποκάλυψις δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ* neben *ἡμέρα ὀργῆς*. Man braucht auch kein in-die-Gegenwart-Hineinragen des an sich eschatologischen Begriffs zu postulieren (Wohlenb. auf Grund der falschen Paraphrase Hofmanns: „daß das gerechte Gericht Gottes sich auswirkt"). Was P. meint, ist kurz gesagt: Zum Endgericht gehört, daß Gott die Christen zur Seligkeit führt, während die Andern der Verdammnis verfallen; dies erweist sich als gerecht, wenn es dem jus talionis entspricht: die Christen haben Drangsal gelitten, die Andern haben sie mit Drangsal gequält; jetzt erfahren die Christen Erquickung und ihre Bedränger Qual. Das ist fast der gleiche Gedanke wie Lk 1625. Was wir in einem Gleichnis Jesu finden, warum sollten wir das P. nicht zutrauen? Wir vermissen darin ein ethisches Moment — dies wird obendrein v. 11f. einigermaßen nachgeholt —, deswegen haben wir weder das Recht, den Gedanken als unpaulinisch abzulehnen, noch ihm durch homiletische Gedanken der Läuterung, Bewährung, Vorbereitung zu würdigem Eintritt in das Reich aufzuhelfen (Bornem., Wohlenb., dieser mit Hinweis auf I Pt 412ff.!). Was nicht angedeutet ist, darf der Exeget nicht eintragen. Analog ist Apoc. Petri 25, wo die Seelen der Ermordeten die Mörder in ihrer Pein umschweben und Gottes Gericht als gerecht anerkennen.

Bezeichnenderweise nennt P. aber nicht zunächst die Bestrafung der Bedränger, sondern das positive Heilsziel, zu dem das Gericht führen soll, dem also indirekt auch das Leiden dient. *εἰς τὸ*[3] wird hier Zweckbestimmung sein (Alford, Ewald, Linder), nicht blos das Resultat der *δικ. κρίσις* als epexeg. Folgesatz geben (Lünem., Bornem., Schmiedel); es verbindet sich nicht mit *ἔνδειγμα*, weder im Sinne von „mit Bezug darauf, daß" (Wohlenb.), noch so, daß das *ἔνδ.* sie im Glauben stärkt und dadurch zum *καταξ.* führt (B. Weiß), sondern am natürlichsten mit *δικ. κρίσ.* vgl. 26 (Lightft.), höchstens indirekt mit *αἷς ἀνέχεσθε* (Ephraim) und keinesfalls so, daß *ἔνδ. τ. δικ. κρ. τ. θεοῦ* ein parenthetischer Ausruf würde (Bengel, Hofmann u. a.)[4]. Das göttliche

---

1. ipsae pressurae exempla sunt futurorum meritorum . . . . ad gloriam . . . ad perditionem.

2. min 110 111 220 123** 18* 49 Ephr., Antioch., Euthym. schreiben nach Röm 25 *τῆς δικαιοκρισίας*, 87 *τῆς δικαιοκρίσεως*. Zu dem Wort vgl. Deißmann, Licht vom Osten 58; Quinta in Hos 65; Test. XII patr. Levi 3, 15; viell. Hen [273] 606. 9314. Es charakterisiert nicht so sehr das Gericht als den Richter, Sanday-Headlam zu Röm 25.

3. *εις το — θεου* fehlt in 17 21 30 Ephr per homoioteleuton; — *ημας* st. *υμας* in G (nicht g) 2 ist Schreibfehler.

4. Schmiedel erwähnt die Konjektur, daß *ἐνδειγμα — θεοῦ* ursprünglich nach *πάσχετε* stand, dort ausgelassen, am Rand nachgetragen und endlich hier falsch eingereiht wurde.

Ziel ihres zum Erweis des gerechten Gerichts Gottes dienenden Leidens ist also, daß sie das Gottesreich (s. zu I 2 12) erlangen. Dies drückt P. hier nicht durch das sonst übliche *κληρονομεῖν* (I Kor 6 9) oder *εἰσελθεῖν* (Apg 14 22) aus, sondern durch *καταξιωθῆναι* (sonst nie b. Paulus, öfters b. Lk 20 35 [21 36 ς] Apg 5 41. III Mak 3 21. IV Mak 18 3; Ps.-Aristeas ep. 175; vgl. rabb. Parallelen bei Dalman, Worte Jesu I 97; der inf. aor. ist bei *εἰς τὸ* die Regel, Blaß 71, 5; der inf. fut. ist fast verschwunden Blaß 61, 3): dies heißt nicht würdig gemacht, sondern würdig erachtet, mit etwas beschenkt, belohnt werden. Dies grade kommt in dem Passivum in echt paulinischer Weise zum Ausdruck: es ist Gottes Gabe, während *αξιο-* den Gedanken des Entsprechenden anregt, das hier aber nicht in der sittlichen Qualität, dem *ἀξίως περιπατεῖν*, sondern in der Korrespondenz von Leiden und Seligkeit zu suchen ist, also in *ὑπὲρ ἧς καὶ*[1] (ja auch, koresp.) *πάσχετε* näher dargelegt wird: nicht jedes *θλίβεσθαι* gäbe Anrecht auf das Gottesreich, wohl aber das Leiden für eben dieses; vgl. Mt 5 10. 10 22. *ὑπὲρ* in solchen Wendungen geht wohl aus von der lokalen Grundbedeutung, daß man sich zum Schutze über Jemand beugt; das tut man, wo man sich zu Jemand oder etwas bekennt, es sich erhalten oder gewinnen will: also hier „um das zu erringen" (Lünem., B. Weiß); vgl. zur Sache Röm 8 17f. Objektive Förderung des Reiches Gottes durch dies Leiden (Hilgenf., Lightft.) ist in *ὑπέρ* nicht angedeutet.

1 6. 7a[2] In Form eines Begründungssatzes stellt P. das Prinzip der doppelseitigen Vergeltung als feste Grundlage des Beweises auf. Hieran Anstoß zu nehmen als an einem alttestamentlich-jüdischen Überrest[3] liegt für christliches Empfinden um so weniger Grund vor, als einesteils der Maßstab durchaus christlich gewählt ist: die Stellungnahme zu dem Evangelium, andernteils die Verdammnis zwar formell gleichwertig neben die Seligkeit tritt, tatsächlich aber nur die negative Folie hierzu bildet (Bornem.). *εἴπερ*[4] nämlich, das Theod. mit *εἴγε*, Chrys., Dam. mit *ἐπείπερ* wiedergeben, drückt in dieser Verbindung keinen Zweifel aus (sermo adfirmantis est, non dubitantis Pelag., Thdret.), sondern leitet in besonderer Feinheit unter der Form der Unentschiedenheit eine Aussage ein, die als ganz sicher gelten will (vgl. Röm 8 9. 17, Blaß 78, 2; Hartung, Partikellehre I 343; Hermann zu Viger. 831, Klotz zu Devar. 528). Es knüpft, wie das auf *δικαίας κρίσεως τ. θ.* zurückweisende *δίκαιον παρὰ θεῷ*[5] (ohne Seitenblick auf die Ungerechtigkeit der Verfolger, Linder; *παρὰ* mag auf die Gerichtssitzung hinzielen; vgl. Röm 2 11. 13) zeigt, wieder bei *αἷς ἀνέχεσθε ἔνδειγμα κτλ.* an. *δίκαιον* ist hier einfach gerecht im strengen Sinn menschlichen jus talionis. Weder liegt

---

1. *περ* in GF ist wohl aus *υπερ* nach *θῡ* verschrieben. *και* fehlt in F 1 59 61 121 221 315.

2. Zu 1 6–10 Predigt Calvins CR 52, 225–238.

3. Vgl. u. a. Henoch 108, bes. 11f.

4. *περ* GF (ebenso v. 11 statt *περί*); si tamen latt., auch Iren. IV 33 11, si quidem 27 4.

5. *παρα τω θεω* A 41 73 220 302 qu. ad orth 96; *τω θεω* 1 121; *παρὰ θεοῦ* Adamantius p. 68 12 ist wohl Versehen; *παρὰ κυρίου* ebd. 3 Gedächtnisfehler.

darin ein Hinweis auf Anspruch an die Seligkeit durch Werkverdienst in Leiden, Martyrium, den die katholische Exegese (von Oikum. bis Al. Schäfer) gern hier finden möchte, noch darf man mit protest. Exegeten wie Pelt *δίκ.* auf Erweisung der göttl. Gnade einschränken; — daß auch die Christen als Sünder keinen Anspruch auf Heil hatten, daß alle Heilsveranstaltungen, insonderheit die Darbietung des Evangeliums (v. 8), nur aus Gottes Gnade fließen, sind Anschauungen, die zwar für Paulus grundlegend sind, die jedoch auch er selbst bei dem Gerichtsgedanken zurücktreten läßt (Röm 2 6ff. II Kor 5 10. Kol 3 24f., Holtzmann NTl. Th. II 199ff.). Hier wird das große Problem der *σωζόμενοι* und *ἀπολλύμενοι* I Kor 1 18 u. ö. nicht in spekulativer Weise von Gottes Ratschluß aus wie in Röm 9. 8 28ff., sondern lediglich praktisch durch Annahme und Nichtannahme des Evangeliums erklärt, wozu dann als verstärkendes Moment Leiden für das Reich Gottes und Bedrängung der Gläubigen tritt, um Würdigkeit (*καταξιωθῆναι*, nicht Anspruch!) und Schuld zur Evidenz zu bringen. Das von P. hier gebrauchte *ἀνταποδοῦναι*, vgl. I 3 9. Röm 12 19. (Dtn 32 35). Kol 3 34. Jes 61 2. 63 4. 7. 66 6. Jer 51 [28] 6. 24. 56. Thr 3 63. Ob 15 u. ö. ist der treffende Ausdruck für das jus talionis; vgl. Off 18 6 = Ps 137 8. Die beiden Seiten legt P. in einem gut gebauten Parallelismus dar: *τοῖς*[1] *θλίβουσιν ὑμᾶς* (ob heidnische oder jüdische Gegner oder beide, läßt der Ausdruck offen) — *ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις*[2], was natürlich passivisch, nicht medial (Bengel) ist; *θλῖψιν* — *ἄνεσιν*, jenes das künftige Gegenstück zu dem jetzigen *θλίβειν* (vgl. Röm 2 8f.; Thdrt. versteht darunter das Höllenfeuer, die Apokalyptik hat für die Verfolger noch gräulichere Strafen erfunden, Apoc. Petri 12 27; s. zu v. 9), dies Gegensatz zu *ἐπίτασις* Anspannung, also Nachlaß Plato republ. I 21 p. 349 E (von den Saiten); Herod. V 28, Plutarch Lyc. 29 6; also ein sehr passender Gegensatz zu *θλῖψις* Drangsal: Befreiung von dem Druck, vgl. II Kor 7 5. 8 13. 2 13. Apg 24 23. *θλιβομένοις ἄνεσις* Act. Pauli et Thecl. 37: mehr verlangt das jus talionis nicht! Faktisch aber ist es = *βασιλεία τ. θεοῦ*[3] mit sehr viel reicherem Inhalt (s. v. 10), wie denn Chrys. betont, daß die *ἄνεσις* die *θλῖψις* noch weit übertreffe; Oikum. findet dies plus in *μεθ' ἡμῶν*; vgl. noch *ἀνάψυξις* Apg 3 19, *ἀναψυχή* Deißmann, Bibelst. 210, *ἡσυχία* Hiob 34 29 LXX[4]. Das über den Parallelismus überschießende *μεθ' ἡμῶν*[5], das Ältere wie Turretin, deW. u. A. auf alle Christen, Bengel, Mackn., Ewald speziell auf die Gläubigen aus Israel, die ein Prioritätsanrecht auf die *βασιλεία τ. θεοῦ* haben, beziehen wollen (jenes wäre bedeutungslos, dies trägt fremde Gedanken aus Kol 1 12. Eph 1 13 u. ä. St. ein), kann sich sinngemäß nur auf den (oder die) Verfasser beziehen; es entspricht jener feinen Art des Paulus, stets seine Einheit mit der Gemeinde,

1. *αυτοις τοις* GF als Aequivalent für eis qui.
2. *θλίψασιν* qu. ad orth. — *καὶ* übersetzt d (e) sinngemäß mit autem.
3. Daher zitiert qu. ad orth. 96 in freier Reminiszenz an Lk 22 30 (?) *ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ* st. des folg. *ἐν τῇ ἀποκαλ. κτλ.*
4. requiem latt., auch Iren. IV 33 11; refrigerium 27 4; vgl. dazu Kraus RE chrAlt II 684; A. Dieterich, Nekyia 95ff., E. Rohde, Psyche ²II 391; L. von Sybel, Christl. Antike 173.
5. *μεθ υμων* ℵ^c Schreibfehler.

die Gemeinschaft der Interessen I 2 19. 3 7, die Gemeinsamkeit der Erfahrungen II Kor 1 7. Ph 1 30, die Reciprozität des Verhaltens I 3 6. 12 hervorzuheben, vgl. bes. I Kor 4 8. Im Hinblick auf I 2 17ff. könnte man darin auch einen Ausblick darauf sehen, daß die Zukunft die Vereinigung bringen wird, zu der es die *θλίψεις* hier nicht kommen lassen. So gehören diese 2 Wörtchen zu den kleinen echtpaulinischen Zügen, um derentwillen wer für die Empfindungsweise des Apostels Sinn hat, die Authentie dieses Briefchens nicht aufgeben mag. Es ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß ein Pauliner, auch wenn er noch so sehr in die Paulus-Briefe eingelesen war, solche Feinheiten sich sollte haben aneignen können, auch wenn ihm das „wir" durch I 4 15. 17. 5 6 geboten wurde. Gewiß konnte ein späterer Christ sich ein solches „mit uns" zu eigen machen, aber doch nur, wenn es ihm gegeben war. Hätte er aber damit Paulus, den Apostel, künstlich auf eine höhere Stufe heben wollen (Schmiedel), so hätte er das deutlicher ausdrücken müssen.

1 7ᵇ—9 In Form einer Zeitbestimmung (= *ὅταν ἀποκαλυφθῇ*) gibt P. die Schilderung des Gerichts. Man verbindet *ἐν* (dem schwerlich instrumentale Nebenbedeutung innewohnt, Milligan) wohl am besten mit dem nächststehenden Inf. *ἀνταποδοῦναι*; bis auf *καταξιωθῆναι* zurückzugehen, wobei v. 6. 7ᵃ parenthesiert werden müßten, ist zwecklos. Als Gerichtstermin nennt P. die *ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*[1], gleichbedeutend mit *παρουσία*, vgl. I Kor 1 7 (sonst braucht es P. meist von gegenwärtigen, prophetischen Offenbarungen I Kor 2 10. 14 26. II Kor 12 1) I Pt 1 7. 13. Lk 17 30; das Bild entspricht der Vorstellung des im Himmel Verborgenseins Apg 3 21, vgl. Kol 3 3, daher die Enthüllung „vom Himmel her", vgl. I 4 16. 1 10[2]. Als nom. actionis (= *τὸ ἀποκαλύπτεσθαι*) erhält es 3 präpositionale Näherbestimmungen (ähnliche Häufung I 3 13): 1) örtlich *ἀπ' οὐρανοῦ*, 2) begleitender Umstand *μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ*[3], 3) Form der Erscheinung *ἐν πυρὶ φλογός*[4]: so schon Ephraim, der in allen 3 Zügen die Herrlichkeit der 2. Parusie, Theodor und Theodoret, die darin deren Schrecklichkeit ausgemalt finden, Pelagius, der daraufhin gegen sinnlichen Chiliasmus protestiert. *ἀπ' οὐρανοῦ* setzt immerhin die Vorstellung voraus, daß Jesus in der Richtung auf die Erde

---

1. Diese charakteristisch paulinische Formel (s. zu I 1 2) ist in L 47 73 122 al peš go Iren. IV 27 4 zu *του κυριου ημων Ιησου Χριστου* erweitert.

2. Dem Ausdruck *ἀποκάλυψις* fehlt noch die sprachgeschichtliche Erklärung. Es ist als t. t. für die Parusie, soviel ich sehe, vor Paulus nicht nachweisbar. Neben der körperlichen Bedeutung: Entblößung (Plutarch, Cato maj. 20; LXX I Sam 20 30) hat es meist die geistige: Enthüllung von Geheimnissen JSir 22 22. 41 23. IV Esr 10 38 Hen 16 3. 46 3. 52 5. 61 13. 64 2. 82 1, einmal: des Namens des Menschensohns Hen 69 26. Verborgene Taten kommen ans Licht JSir 11 27. Test Abr 6 [83 27]. Hen 98 6; = *ἐλέγχειν* braucht es Plut. quom. adul. ab amico intern. 32 (I 172 1). Von einer Theophanie steht das Verb viell. IV Esr 14 3 revelans revelatus sum super rubrum, von der Erscheinung des Messias IV Esr 7 28. 13 22 revelabitur filius meus; von dem Endgericht Hen 93 14. Röm 2 5. Trench-Werner, Synom. 223f., Deißmann, Licht vom Osten 57 bieten zur Sache so wenig wie Cremer s. v., etwas mehr schon Milligan 149f. der aber einseitig auf Offenbarung des göttlichen Heilsplans in Christi Parusie hinauskommt.

3. *μετα* in P 17 37 Ephr.; zur Elision s. I 1 8.

4. Um diese Verbindung sicherzustellen, schreiben Iren. ²/₂, Tert. G g d *και εν π. φλ.*; Marcion hatte dies 3. Glied getilgt.

(wenn auch vielleicht nicht bis auf die Erde herab, vgl. I 4 16 f.) hernieder kommt wie in der prophetischen Erwartung Jahwe zum Endgericht (vgl. Jes 64 1. Ps 18 10). Dessen Attribute sind hier auf Christus übertragen, ganz wie I 4 16: zunächst das Engelgefolge, s. zu I 3 13: *ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ*, eine dem gehobenen Stile dieser Stelle entsprechende Umschreibung st. *αὐτοῦ*[1], was auf Gott st. auf Christus zu beziehen gesucht wäre; man erinnere sich der Umschreibung des Gottesnamens durch *δύναμις* Mk 14 62. Mt 26 64 m. d. Variante b. Lk 22 69. Man wird daher am richtigsten paraphrasieren: die Engel, die seiner Macht gehören (Oikum., Wohlenb.), durch die er seine Macht kundtut (Calvin, Schmiedel); weniger gut als gen. obj. die Engel, die seiner Macht dienen (Theodoret, Euthym., Grotius), die seine Machtbefehle ausführen (Lünem., Bornem., Lightft., B. Weiß); am schlechtesten als gen. qualit. seine mächtigen Engel (Oikum., Theophyl., Vorstius, Ode l. c. 421, Piscator, Benson, Flatt, Jowett). Ganz ausgeschlossen ist die Deutung: sein Engelheer, wie peš übersetzt und Drusius, Michaelis, Krause, Hfm. erklären. Wohl bedeutet חַיִל Kraft und Heer; auch צָבָא wird bei LXX durch *δύναμις* wiedergegeben, freilich kaum im NT (höchstens Lk 10 19 könnte *δύναμις* = Dämonenheer sein; Mk 13 25 c. par. sind die [Himmels]kräfte gemeint). Aber das führte höchstens auf „die Engel seines Heers"; die von Hofmann behauptete Voranstellung des abhängigen Genetivs wird weder durch Gal 3 2 *ἐξ ἀκοῆς πίστεως* noch durch II Kor 3 18 *ἀπὸ κυρίου πνεύματος* oder gar Röm 5 16. 18 *δι᾽ ἑνὸς ἁμαρτήματος* belegt. Wenn Chrysostomus und Ambrosiaster a. u. St. von *στρατιὰ ἀγγέλων* bez. exercitus angelorum reden, so geben sie eine geläufige liturgische Wendung[2], nicht eine Erklärung jenes Ausdrucks, den sie selbst in der üblichen Weise (s. oben) deuten. Daß beide Subst. artikellos stehen, hängt nicht mit einem besonderen Sprachgebrauch für *δύναμις κυρίου* zusammen (Wohlenb.): Röm 1 16. I Kor 1 18. 24. 2 5. II Kor 6 7. 13 4 dürfte überhaupt kein Artikel stehen, Lk 5 17 ist „eine Kraft" gemeint und auch Röm 15 13 wird der Artikel nicht vermißt; es ist einfach der bekannte Hebraismus, daß das anderweitig determinierte Nomen keinen Artikel erhält. *αὐτοῦ* von *μετ᾽ ἀγγέλων δυνάμεως* zu trennen, und darin das Subjekt eines gen. abs. *αὐτοῦ ἐν πυρὶ φλ. διδόντος ἐκδίκησιν* zu erkennen, wobei dann gar *αὐτοῦ* nicht auf Jesus, sondern auf Gott v. 6 zurückzubeziehen wäre (Hfm.), war keinem griechischen Leser, am wenigsten den schlichten Christen Thessalonichs zuzumuten. Die Schwierigkeit, daß nach v. 6 Gott die Vergeltung übt, nach v. 8 der Herr Jesus, empfand P. nicht (s. zu I 1 10. 2 19. 3 13); über das Hervortreten des *κύριος* in II s. Einl. S. 46.

8 Als 3. Charakteristikum der Parusie nennt P. *ἐν πυρὶ φλογός*, was gleichfalls von den Theophanien übertragen sein wird. Der schwierige Aus-

---

1. Das Spätjudentum liebt solches, vgl. „die Engel der Herrlichkeit des Angesichts des Herrn" Test. XII patr. Levi 18.

2. Vgl. Kyrill von Jerus. Katech. XV 1. 10 (MSG 33, 869. 884): *ὑπὸ στρατιᾶς ἀγγέλων δορυφορούμενος*. Ephr. gr. III 144 c, 147 b; auch in der Liturgie, Brightman p. 312 17. 368 7. 15 12; vgl. O. von Lemm, Kleine koptische Studien XXII 292 f.; IV Esr 6 3. Ob Hippolyt antichr. 44: *παρέσται ἀπ᾽ οὐρανῶν μετὰ δυνάμεως ἀγγέλων καὶ πατρικῆς δόξης* unsere Stelle im Auge hat, wird sich schwer ausmachen lassen.

druck hat zu der Korrektur *ἐν φλογὶ πυρός* gereizt[1], muß aber eben um seiner Sonderbarkeit willen belassen werden: es soll wohl heißen „loderndes Feuer". Es schildert zunächst die Herrlichkeit und Furchtbarkeit des zum Weltgericht Erscheinenden, vgl. Ps 50$_{3}$ (Oikum., Lünem., Bornem.); steht aber zugleich mit der Richterfunktion in unmittelbarer Verbindung: nicht als leuchtendes, sondern als brennendes kommt das Feuer in Betracht[2]; es verzehrt alles minderwertige, unwesenhafte (Jes 29$_{6}$. Dtn 32$_{22}$) und ist so Medium des richterlichen Strafvollzuges (Photius, ministro igne Ambst.), vgl. Jes 66$_{15}$f. Ps 97$_{3}$. Dan 7$_{10}$. Apc Bar syr 48$_{39}$. I Kor 3$_{13}$, wie der alldurchdringende Lichtglanz Medium der richterlichen Erkenntnis ist I Kor 4$_{5}$. Trotzdem wird man weder *ἐν πυρὶ φλ.* als instrumentale Näherbestimmung mit *διδόντος*[3] zu verbinden haben: der in Flammenfeuer Vergeltung gibt (Theoph., Haymo, Hfm., Lightft., B. Weiß), noch dies Part. attributiv an *φλογός* (fem.!) bezw. *πυρός* anzuschließen: in Flammenfeuer, das Vergeltung gibt (vg, Euthym., Zimmer, Hilgenf., Wohlenb.). So nahe letzteres scheinbar liegt, es verbietet sich im Hinblick auf die ATlichen Reminiszenzen, mit denen P. hier offenbar arbeitet: Jes 66$_{15}$ (LXX) *ἰδοὺ γὰρ κύριος ὡς πῦρ ἥξει . . . ἀποδοῦναι ἐν θυμῷ ἐκδίκησιν αὐτοῦ καὶ ἀποσκορακισμὸν αὐτοῦ ἐν φλογὶ πυρός*[4]. Also geht *διδόντος* auf den Herrn, wogegen auch nicht spricht, daß am Schluß des Verses *τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* wiederholt wird, vgl. I Kor 1$_{8}$; hier war es nötig, nicht nur um nach vorangehendem *θεοῦ* ein Mißverständnis zu vermeiden, sondern auch um einen volltönenden Abschluß zu erzielen. Aus Jes 66$_{15}$ erklärt sich auch die Wendung *διδόντος ἐκδίκησιν* (hier = הָשִׁיב אַפּוֹ, sonst meist = נָתַן נְקָמָה Num 31$_{3}$. II Sam 4$_{8}$. 22$_{48}$. Ez 25$_{14}$. Ps 18$_{48}$. JSir 32$_{23}$, vgl. *ἔκδικος* I 4$_{6}$). P. nennt 2 Kategorien von Leuten, über welche die Bestrafung ergeht, wie der 2mal gesetzte Artikel zeigt, der nicht zuläßt an eine, nur doppelt

---

1. So BDG 47 71, fast alle Verss. und Väter, u. a. die Presbyter des Iren., Iren. selbst, Tertullian, Pelag. vg (in flamma ignis), daher neuerdings WH, Lightft., B. Weiß, Wohlenb. — *εν πυρι φλογος* haben ℵ A KLP minusc. Chrys., Theodrt., Theod. Stud. ep. II 8, Ambst. (in igne flammae). Hier scheint also einmal der antioch.-byz. Text (ς) die urspr. LA gegen die Occidentalen bewahrt zu haben. Ex 3$_{2}$ ist בְּלַבַּת־אֵשׁ in A (Apg 7$_{30}$) mit *ἐν φλογὶ πυρός*, in B mit *ἐν πυρὶ φλογός* übersetzt. *φλὸξ πυρός* ist geläufig, s. Jes 66$_{15}$. 29$_{6}$. 30$_{30}$. Dan 7$_{9}$. Ps 104$_{4}$. (Hbr 1$_{7}$). Off 1$_{14}$. 2$_{18}$. 19$_{12}$. Vgl. Ephr. gr. III 143c: *προτρεχόντων ἐνώπιον τῆς δόξης αὐτοῦ τὸ τάγμα τῶν ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων ὄντες πάντες φλόγες πυρός*. Pelagius im Komm. hat igne flamma circumdatum (Zimmer 394).

2. Gut Theophylakt: *ἐν πυρὶ φλέγοντι μόνως οὐ φωτίζοντι*; vgl. Dieterich, Nekyia 223$_{1}$ und die rabbinische Spekulation über die Trennung der Funktionen des Feuers in Brennen und Leuchten. Dabei ist a. u. St. nicht an das ewige Höllenfeuer zu denken (vgl. die Stellen bei Bousset, Rel. d. Jud.[2] 320), sondern eher an eine Vorstellung wie die des Feuerstroms der parsisch beeinflußten Apokalyptik, der teils reinigt, teils vernichtet (Dan 7$_{10}$. Sib. II 196 III 287 m. Geffkens Anm., Ps.-Ephraim gr. III 145, 269c; syr. 12 (III 211 Lamy), Ps.-Hippolyt consumm. 37, Bousset, Antichrist 159ff. Haymo z. u. St. weiß, daß das Feuer genau so viel Raum einnehmen wird wie einst das Wasser bei der Sintflut.

3. *διδους*, im griech. unkonstruierbar, schreiben D*GF offenbar in Anlehnung an das cum venerit st. *ἐν τῇ ἀποκαλύψει* einer älteren lat. Version.

4. Dies *ἐν φλ. π.* gehört allerdings instrumental zu *ἀποδοῦναι*; das beweist aber nichts für u. St., da hier *ἐν π. φλ.* vielmehr an der Stelle des *ὡς πῦρ* (כָּאֵשׁ verlesen für בָּאֵשׁ MT) *ἥξει* steht.

charakterisierte Menschenklasse zu denken (Calvin, deW., Riggenb., Findlay, Milligan). Allerdings liegt in der ATlichen Grundstelle Jer 10$_{25}$ LXX:

ἔκχεον τὸν θυμόν σου ἐπὶ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα σε
καὶ ἐπὶ γενεάς, αἳ τὸ ὄνομά σου οὐκ ἐπεκαλέσαντο[1]

ein synonymer Parallelismus membrorum vor, aber dies beweist nichts für u. St. (Bornem.), zumal P. den 2. Stichos hier durch einen anderen aus der grundlegenden ATlichen Stelle Jes 66 ersetzt[2]. 1) *τοῖς μὴ εἰδόσι θεόν*[3] sind die Heiden, vgl. außer ob. St. Hiob 18$_{21}$ und I 4$_{5}$. Gal 4$_{8}$. Röm 1$_{28}$; hier wirkt aber nicht I 4$_{5}$, sondern eben Jer 10$_{25}$ nach! Wieso das „Gott nicht kennen" eine Schuld einschließt, deutet P. hier nicht an; seine Theorie darüber gibt er ausführlich Röm 1$_{18}$ff.; strafbar ist es nach ATlicher Anschauung schon um seiner praktischen Folgen willen: der Heide kennt Gott nicht, tut darum dessen Willen nicht und ist ihm und seinem auserwählten Volk zuwider. Das Gericht über die Heiden schildert Jo 4$_{11-14}$. 2) *τοῖς μὴ ὑπακούουσι*[4] *τῷ εὐαγγελίῳ κτλ.* (s. Ext. zu 2$_{2}$) sind die Juden, vgl. Röm 10$_{16}$; auch *ὑπακοὴ πίστεως* Röm 1$_{5}$. 16$_{26}$, was die Deutung der Jes-Stelle auf Nichtannahme des Evangeliums erklärt. Gewiß paßt die Charakteristik auch auf die Heiden, denen das Evangelium erfolglos gepredigt wurde (vgl. Röm 11$_{30}$), weshalb einige Exegeten lieber unbewußtes und bewußtes Nichtchristentum haben unterscheiden wollen. Aber Ungehorsam ist schon vom AT her das Charakteristikum des erwählten Volkes, und gerade bei Paulus, Röm 10$_{3. 16. 21}$. 11$_{30}$ff. Dazu kommt, daß schon Paulus die der späteren Zeit so geläufige Trias Heiden, Juden, Christen gerne braucht I Kor 10$_{32}$. Röm 1$_{16}$f. 2$_{9}$f. Kol 1$_{13. 21}$[5]. Die 3. Kategorie ist hier in *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ*[6] angedeutet; sie kommt in 1$_{10}$ zur Ausführung. Jene beiden Kategorien zusammen bilden die Bedränger von 1$_{6}$, wie denn damals Heiden und Juden die Christen verfolgten (so schon Ambst., Ephraim, Grotius, Bengel, Ewald, Lünem. u. v. A.). Heiden und Juden finden im 2. Gliede zusammengefaßt Harduin, Hfm., Wohlenb., Schmiedel, Lightft., B. Weiß, während Pelagius, Aretius und Schrader, jene aus praktischen, dieser aus kritischen Gründen, die Ungehorsamen unter den Christen suchen[7]. Ein Beweis a minore ad majus: wenn Unglaube schon gestraft wird, wie viel mehr Verfolgung (Theodor, Theodrt., Euthym.), liegt kaum vor; die Charakteristik war eben durch ATliche Worte gegeben.

---

1. In der Parallelstelle Ps 79 [78]$_{6}$ ist חמתך mit *τὴν ὀργήν*, ידעוך *ἐπεγνωκότα*, ממלכות (st. משפחות) *βασιλείας* übersetzt.

2. Jes 66$_{4}$ *ὅτι ἐκάλεσα αὐτοὺς καὶ οὐχ ὑπήκουσάν μου,*
ἐλάλησα καὶ οὐκ ἤκουσαν.

Es ist m. E. unmethodisch, allerlei mögliche Anspielungen zu häufen, wo man so deutlich wie hier mit 2 Stellen auskommt.

3. *τον θεον* LP ℵ^{c} u. a. 4. *υπακουσασι* 47, Theod. Stud. ep. II 8.

5. Zu den *τρία γένη* s. Harnack, Mission und Ausbreitung ^{2}I 206ff.; mein Kerygma Petri (TU XI 1) 49f.; vgl. bes. Sib. III 69f.; dazu Jülicher. ThLz 1896, 379.

6. Hier ist die Wahl zwischen *Ιησου* B 17 boh aeth syr-phil arm DE KLP und *Ιησ. Χριστου* ℵA GF min. latt. syr-peš boh-codd byz. ς sehr schwer.

7. Schon Tertullian scheidet einerseits Heiden, andrerseits christiani peccatores und Juden; ähnlich Haymo: (2) haeretici et falsi christiani atque Judaei.

1_{9} Zunächst schildert P., das *διδόντος ἐκδίκησιν* aufnehmend, die Art der Strafe (= *θλῖψιν* v. 6); *οἵτινες* umfaßt jene beiden Kategorien, in losester Verknüpfung: und sie; daß es charakterisierend den Grund rekapituliere (Lünem. mit Berufung auf Hermann zu Soph. Oed. R. 688) „die als solche", quippe qui (Milligan) oder einer Klasse einordne „sie und ihresgleichen" (Lightft.), mag auf klassische Gräzität zutreffen, auf NTliche kaum, Blaß 50, 1. Die Ausdrücke sind alle merkwürdig gewählt: *δίκην τίνειν* = bestraft werden ist eine Wendung der klass. Literatursprache, bei Dichtern häufig, aber auch bei Philo IV 179_{5} V 199_{5} Plutarch III 431_{19} 446_{1} 449_{22} (Bern.), die dem NT ganz fehlt; vgl. *ζημίαν τίνειν* Prv 27_{12}. Als Strafe erscheint *ὄλεθρος*[1] (vgl. I 5_{3}. I Kor 5_{5}. Sap 1_{12} – synonym *ἀπώλεια* Röm 9_{22}. Phl 3_{19}), u. zw. *αἰώνιος* (vgl. 2_{16}, Deißmann, Bibelst. 280_{3}: synon. *ἀΐδιος* Röm 1_{20}. Jdt $_{6}$), eine Verbindung, die sich IV Mk 10_{15}, nicht im NT findet, aber an *πῦρ αἰώνιον* Mt 18_{8}. 25_{41}. Jud $_{7}$, *κόλασις αἰώνιος* Mt 25_{46}, *κρίμα αἰώνιον* Hbr 6_{2} erinnert: gemeint ist nicht „Vernichtung für immer", sondern „ewiges Verderben" im Sinne fortdauernder Pein. Hiermit hat die patrist. Exegese durchaus recht gegen die moderne, die den Gedanken vielfach als unterchristlich ablehnt: aber so gewiß Jesus die populäre jüdische Anschauung von ewigen Höllenstrafen teilte (Mk 9_{43}ff. = Mt 5_{29}f. Lk 16_{23}ff. Mt 12_{32}), so gewiß kannte sie Paulus, und man hat kein Recht sie aus Stellen wie der unsrigen oder Röm 2_{9} hinwegzudeuten, so wenig man sie an Ausführungen wie I 4_{13-18} herantragen darf[2]. Zwischen u. St. und der sonstigen Apokalyptik, jüdischer wie orphischer, auch Off 14_{10}f. 19_{3}. 21_{8}, besteht nur der für echt-paul. Herkunft stark ins Gewicht fallende Unterschied, daß auf alle Ausmalung schauerlicher Qualen verzichtet und die Strafe nur in der Entziehung der heilbringenden Nähe des Herrn gesucht wird, also das richtige Komplement zu I 4_{17}.

Mag in *ἀπὸ προσώπου τοῦ*[3] *κυρίου κτλ.* der gewaltige Refrain aus Jes $2_{10.\,19.\,21}$. Off 6_{15}f. anklingen: *ἀπὸ προσώπου τοῦ φόβου κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ὅταν ἀναστῇ θραῦσαι τὴν γῆν*, so ist doch der Gedanke ein wesentlich anderer, schon darum, weil mit Auslassung von *τοῦ φόβου* das *ἀπὸ προσώπου* nicht mehr in dem abgeschwächten Sinn der

---

1. *ολεθριον* Lachm. nach A 17 73 u. a. Chrys. cod. I ist entweder reines Schreibversehen durch Angleichung an *αιωνιον*, oder stilistische Glättung zur Vermeidung des scheinbaren Doppelobjekts (so fehlt *δίκην* bei Dam.); *ὀλ.* und *αἰ.* sind dann 2 zu *δίκην* gehörige Adjektiva, *ὀλέθριον καὶ αἰώνιον* schreibt Euthym. Schon Tertullian adv. Marc. V 16 übersetzt: poenam luituros exitialem aeternam. Ähnlich verbinden *αἰώνιον* mit *δίκην* andere Lateiner, die teils *ὀλέθρου*, teils *εἰς ὄλεθρον* wiedergeben: poenas dabunt interitus aeternas Iren. d e, poenas dabunt in interitu(m) aeternas vg Pelag., Ambst. (aeternum ist wohl erst lat. Korrektur).

2. Gut Volz, Jüdische Eschatologie 270ff., Kennedy, Last things 316ff. Schon zur Zeit des Paulus ist der Unterschied zwischen Vernichtung und Verdammnis in den Rabbinenschulen erörtert worden; Manche machten daraus zwei Grade der Strafe. Paulus kennt beide Vorstellungen, verwendet sie aber unsystematisch je nach dem praktischen Bedarf. Als charakteristisch für ihn und das junge Christentum darf gelten, daß über die Art der *ἀπώλεια* nicht weiter spekuliert wird; nur das Heil wird ausgemalt.

3. *του* fehlt in DG 3 39 u. a.; es ist wohl nach *προσωπου* ausgefallen, B. Weiß.

hebr. Präposition לִפְנֵי zu verstehen ist, sondern nur in der Vollbedeutung der griech. Worte. Dabei wäre allerdings eine kausale Fassung des *ἀπό* vom Angesichte her . . möglich; so schon Pelagius, Ephr., Theodor, Theodoret (nicht klar), Chrysost., der betont: das Sichtbarwerden des Antlitzes ist den Einen Licht, den Andern Strafe; es genügt dies schon zur Strafe. Grotius, Bengel, deW., Ewald, Schmiedel, Hfm., Wohlenb., Klöpper, B. Weiß u. A. denken dabei das Angesicht des Richters als ein finsteres, schreckliches. Aber obwohl durch Ps 34_{17}. Jer 4_{26} zu stützen, steht diese kausale Fassung doch formell wie inhaltlich der lokalen nach: fern von (vgl. zu I 2_{17}. Röm 9_{3}. II Kor 11_{3}. Gal 5_{4}) dem Angesicht des Herrn (so Piscator, Beza, Riggenb., Lünem., Lightft., Milligan u. a.), das ständig anzuschauen der Engel hohes Vorrecht Mt 18_{10}, der Menschen erhoffte Seligkeit ist Mt 5_{8}. Hbr 12_{14}. I Joh 3_{2}. Off 22_{4}; Ps 11_{7}. 17_{15}, während es dem Gottlosen verwehrt ist Ps 51_{13}. Jes 26_{10}. Henoch 63_{11}. Die Strafe ist also Ausschluß von der Nähe des Herrn, vgl. Lk 13_{27}. Mt 7_{23}. 8_{11}f. 25_{41}. Ganz abzulehnen ist die temporale Fassung: von dem Offenbarwerden des Angesichts an (Byzantiner, Erasmus u. a.); Röm 1_{20}. Phl 1_{5}. Kol 1_{9} geben Zeitbestimmungen, die hier fehlen. Was es bedeutet, das *πρόσωπον* des Herrn zu schauen, kommt zu plastischer Darstellung in *δόξα τῆς ἰσχύος αὐτοῦ* (= מֵהֲדַר גְּאוֹנוֹ), nicht „Herrlichkeit welche Schöpfung seiner Macht ist" (Lünem.), sondern „welche ihm in seiner Macht eignet": gedacht ist nicht an die *δόξα* der Gläubigen, erst recht nicht der Engel (Ephr.), sondern an die des Herrn selbst. Erst als deren Konsequenz erscheint v. 10 die *δόξα* der mit ihm vereinten Seligen, vgl. I Kor 15_{43}. II Kor 3_{18}. 4_{17}; außerdem I 2_{12}. So ist hier, wenn auch in den leuchtenden Farben ATlicher Diktion, doch nur der einfache Gegensatz zu dem *σὺν κυρίῳ εἶναι* I 4_{17} geschildert.

1_{10} Jetzt erst kommt P. zur Ausführung der andern Seite, des Schicksals der Christen, und dies gibt er, veranlaßt wohl durch den Jes 2_{10} anschließenden *ὅταν*-Satz, formal nur als Zeitbestimmung zum vorigen und als Aussage über den Herrn, obwohl sachlich von der Herrlichkeit der Christen die Rede ist (Lünem.). Dem *ἀναστῇ θραῦσαι* Jes 2_{10} entspricht hier *ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι* (auch Inf. der Absicht, Winer[7] 298, Blaß 69, 2). Dabei ergänzt P. das Jesaiawort wieder wie in v. 8 durch andere Schriftstellen (vgl. Hühn 201 f.):

Ps 89_{8} *ὁ θεὸς ἐνδοξαζόμενος ἐν βουλῇ ἁγίων*, vgl. Jes 49_{3} und
Ps 68_{36} *θαυμαστὸς ὁ θεὸς ἐν τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ* LXX,

das letzte *ἐν τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ* durch *ἐν πᾶσι τοῖς πιστεύσασιν*[1] christlich erklärend, genau wie in v. 8 das *τοῖς μὴ ὑπακούουσιν* durch den Zusatz *τῷ εὐαγγελίῳ κτλ.* Schon hierdurch ist klargestellt, daß die *ἅγιοι* im 1. Gliede nicht wie in der ATlichen Vorlage die Engel der göttlichen Ratsversammlung sind[2] (Macknight, Schrader), erst recht nicht Engel und Christen (I 3_{13} beweist

---

1. *πιστευουσιν* ς m. wenigen Min.; credentibus Iren. g kann beidem entsprechen. Das part. aor. bedeutet nur, daß sie zum Glauben gekommen sind, nicht daß ihr Glauben der Vergangenheit angehört, wenn das Schauen anfängt.

2. So klar die Bedeutung von *ἅγιοι* in Ps 89_{8}, s. Delitzsch, Duhm, Baethgen z. St. und vgl. Hiob 5_{1}. 15_{15}, so umstritten ist die von *ὁσίοις* in Ps 68_{36}. Der MT מִמִּקְדָּשֶׁיךָ

nichts für u. St.), sondern die Christen, synonym zu den Gläubigen (Schmiedel, Milligan): eine Unterscheidung der *ἅγιοι* als Judenchristen (vgl. Röm 15$_{25. 31}$) von den *πιστεύσαντες* als Heidenchristen (Bengel, Zimmer, Bornem.) ist durch nichts angezeigt[1]. Die Verben *ἐνδοξασθῆναι* und *θαυμασθῆναι*[2] waren durch die ATliche Vorlage gegeben: daß Heiligkeit und Herrlichkeit, Glauben und bewunderndes Schauen (!) sich entsprechen (Hfm., Wohlenb.), dürfte dem Schreiber kaum zum Bewußtsein gekommen sein. *ἐνδοξασθῆναι ἐν*[3] bildet den vollen Gegensatz zu *ἀπὸ τῆς δόξης*, dem Ausschluß aus der Herrlichkeitsgemeinschaft: es redet nicht von einem Eingehen der göttlichen *δόξα* Jesu in die Gläubigen, einem innerlichen Durchdringen derselben (Lightft., Bornem.), auch nicht von einem sich verherrlichen an ihnen, sodaß die Heiligen als Verherrlichte und Bewunderung Herausfordernde Objekte des Handelns wären (Ephr., Pelag., die Mt 13$_{43}$ heranziehen, Lünem., Schmiedel, Wohlenb., Milligan, der Joh 17$_{10}$ vergleicht[4]). Hierbei fehlte das Subjekt zu *θαυμάζειν*, denn die Verdammten, an die Pelagius, Chrysost., Grotius u. v. A. bis auf Wohlenb. in Zusammenhang mit der kausalen Fassung des *ἀπὸ προσώπου* denken, können es unmöglich sein, ebensowenig die Engel (Oikum.). Faktisch sind die *ἅγιοι* das logische Subjekt des *θαυμάζειν*: deshalb heißt aber *ἐν* noch weder „in den Augen von" noch intr. „durch" (Chrysost., Oikum., Theophyl., Kypke, Vater, Pelt, Schott u. A.), sondern lokal „inmitten von", „unter". Es ist die um ihren Herrn gescharte Gemeinde der Heiligen, in der des Herrn Herrlichkeit erstrahlt und Bewunderung findet; daß dabei die *δόξα* des Herrn auf seine Umgebung abstrahlt, ist selbstverständlich. In dem zu *τοῖς πιστεύσασι* zugefügten *πᾶσιν*[5] haben Hfm., Lightft. u. A. einen Rückweis auf I 4$_{13}$ff., den Unterschied der Überlebenden und Verstorbenen, finden wollen, was einen papiernen Zusammenhang voraussetzt und Unechtheit nahelegt! Auch die Vereinigung der Heiden- und Judenchristen ist durch nichts angedeutet. Wenn P. es nötig findet, auszusprechen (was immer seine Meinung war, vgl. I Kor 3$_{15}$), daß alle Gläubigen selig werden, so muß das seinen Grund haben an einem Mangel an Heilsgewißheit bei einem Teil der Leser, einer Unsicherheit, die in scharfem Kontrast steht zu der eschatologischen Überspanntheit des andern (s. Einl. S. 28). Also „alle Gläubigen, ihr eingeschlossen" (Lightft., Wohlenb.). Diese Zugehörigkeit der Leser konstatiert P. dann noch ausdrücklich in einem *ὅτι*-Satz, den man als Parenthese fassen

---

ist zu übersetzen „von deinen Heiligtümern aus"; als Vorlage der LXX lesen Kautzsch, Baethgen u. A. מִמִּקְדָּשָׁיו „von seinem Heiligtum aus" (Plur. = Sing., viell. l. מ״שׁוֹ Kittel; Duhm liest בְּ st. מִ); möglich ist, daß LXX *τὰ ὅσια* einmal neutrisch in diesem Sinne verwenden; aber der überwiegende Gebrauch von *οἱ ὅσιοι* = חֲסִידִים legt die mask. Fassung näher, vgl. Ps 30$_{5}$. 31$_{24}$ u. ö., dann im Sinne der Frommen.

1. Theodoret erklärt von Seligen und Verdammten, als ob *τοῖς μὴ πιστεύσασιν* dastände.

2. *ενθαυμασθηναι* DG ist alter Konformationsfehler, schon durch die ATliche Vorlage widerlegt, ebenso *θαυμαστωθηναι* 113.

3. *εν* fehlt bei 37 Iren.

4. Ex 14$_{4}$ ist *εν* = an in feindlichem Sinne, JSir 38$_{6}$ = auf Grund von.

5. Fehlt bei Iren.

muß (so schon Theodor, Theodoret)[1], da die Schlußworte *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ* nicht damit, sondern nur mit den vorausgehenden Infinitiven verbunden werden können. Wollte man sie in den *ὅτι*-Satz einbeziehen, so müßte dieser eine auf den Gerichtstag bezügliche Aussage enthalten (Chrysost., Pelagius), entweder daß das von dem Apostel vor Christi Richterstuhl über die Leser abgelegte Zeugnis (gleich dem eben jetzt v. $_{3}$f. ihnen erteilten, Dam.) dort Glauben findet[2], oder daß das in der Predigt des Evangeliums an sie gerichtete Zeugnis an jenem Tage vom Herrn als treu erfunden wird (vgl. I 2$_{4}$. Röm 3$_{2}$. I Kor 9$_{17}$. Gal 2$_{7}$). Aber der Aorist, der nicht so leichthin als fut. exact. erklärt werden kann[3], widerstrebt dieser Verbindung. Dazu kommt, daß die Zeitbestimmung auch auf einer ATlichen Reminiscenz zu beruhen scheint, die sowohl die Beziehung auf v. $_{9}$ Bestrafung der Gottlosen als auf v. $_{10}$ Verherrlichung des Herrn inmitten seiner Gläubigen nahelegt: Jes 2$_{11.\ 17}$ (also in dem Refrain 2$_{10.\ 16.\ 21}$) heißt es *καὶ ταπεινωθήσεται τὸ ὕψος τῶν ἀνθρώπων* || *καὶ ὑψωθήσεται κύριος μόνος ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ*. Hierdurch bestimmt, läßt P. die ganze ATlich angehauchte Ausführung in diese wuchtigen Worte ausklingen[4]. Dies anerkennend, wollen Zimmer und Wohlenb. doch die Annahme einer Parenthese vermeiden und fassen *ὅτι* deshalb als Inhaltsangabe zu *θαυμασθῆναι*: darüber daß die (törichte) Predigt Glauben fand. Aber abgesehen davon, daß hierbei der Gedanke von I Kor 1$_{18}$ff. willkürlich eingetragen wird, beweist die Berufung auf *θαυμάζειν ὅτι* Lk 11$_{38}$. Joh 3$_{7}$. 4$_{27}$ noch lange nicht, daß *ἐνδοξασθῆναι* und *θαυμασθῆναι* hier eine solche Ergänzung in Form eines *ὅτι*-Satzes bedürfen, oder auch nur ertragen; vollends unmöglich ist dieser als Ergänzung des immer abs. gebrauchten *πιστεύσασιν* (B. Weiß); er muß vielmehr als parenthetische Begründung für *ἐν πᾶσιν τοῖς πιστεύσασιν* genommen werden; so fordert es schon der ganze Stil dieses Abschnittes mit seiner kettenartigen Verknüpfung; und daran scheitern auch alle Versuche *ἐπιστεύθη* anders denn als Passiv zu *πιστεῦσαι* (vgl. *πιστεύεται* Röm 10$_{10}$. I Tim 3$_{16}$) zu verstehen, etwa im Sinne des *πιστευθῆναι* I 2$_{4}$[5]. Es kann nur heißen: „denn geglaubt ward, Glauben fand unser Zeugnis an euch", wobei *μαρτύριον* ganz synonym zu *εὐαγγέλιον, κήρυγμα* oder *διδασκαλία* ist (s. Erk. zu I 2$_{2}$), nicht nur die eschatologische Ausführung in I 4. 5 (Bretschneider). Nach *λαλῆσαι πρὸς*

---

1. Erasm. ς und die meisten älteren Ausgaben setzen ( ), die neueren wenigstens nach *ἐφ' ὑμᾶς* ein Komma: Matthaei, Tisch., WH, Nestle.

2. Ambrosiaster läßt das Evangelium selbst für seine Bekenner Zeugnis ablegen! Was Pelagius schrieb, ist nicht klar: der mir unverständliche Satz quia multi in die illo nostro testimonio credidistis b. Ps.-Hier. MSL 30, 913 fehlt nach Zimmer 394 im Sang.; bei Ps.-Prim. (68, 647) lautet er quia multi creditis testimonio nostro de die illo; hiernach erklärt Walafrid Strabo (114, 621).

3. peš übersetzt einfach futurisch; Dam. paraphrasiert *πιστευθήσεται*, Oikum., die Auslegung des Chrys. sinngemäß referierend, *γενήσεται φανερὸν ὅτι ἐπιστεύσατε*.

4. Dies verkennt Bornem., wenn er sie über das vermeintliche Zitat 7^{b}–10^{a} hinaus mit v. $_{6}$f. verbindet.

5. Hort möchte mit 31 *επιστωθη* lesen. Was für Zweck soll es im Zusammenhang haben, zu betonen, daß die Predigt der Apostel keine eigenmächtige, sondern speziell für die Heidenchristen ihnen anvertraut war, und dies noch als Gegenstand ihres Glaubens darzustellen (B. Weiß)?

ὑμᾶς τὸ εὐαγγ. I 2 2, *ἐκηρύξαμεν εἰς ὑμᾶς τ. εὐαγγ.* 2 9 muß sich auch das *ἐφ᾽ ὑμᾶς* erklären: es kann nicht zu *ἐπιστεύθη* gehören: fand Glauben bei euch (das wäre *ἐφ᾽* oder besser *ἐν* oder *παρ᾽ ὑμῖν*)[1], sondern nur attributivisch zu *μαρτύριον* (ohne Artikelwiederholung, s. zu I 1 1) vgl. Lk 9 5: unser Zeugnis an euch; *ἐπὶ* kann hier nicht rein lokale Bedeutung: bis zu euch hin, nach Westen (Bengel) haben, auch kaum das Erreichen, d. h. Glauben-wirken bei den Hörern bedeuten (Lightft.). Bei dieser Konstruktion war ein *καί*, das Wohlenb. vermißt, wenn die Parenthese die Leser dem *πᾶσιν τοῖς πιστεύσασιν* eingliedern soll (auch bei euch), unmöglich. Daß P. nach diesem Zwischensatz doch noch die Worte *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* aus Jes 2 11 anfügte, kann man verschieden motivieren; es hat seine Parallele in Röm 2 16; Schmiedel verweist auf *καθὼς ἄξιόν ἐστιν* 1 3 als Beleg für reine Amplifikation; Lünemann sucht den Grund im Parallelismus; vermutlich ist es nur das Streben nach einem wuchtigen Abschluß, vgl. II Kor 1 14, vielleicht mit der Nebenabsicht, das Gewaltige, Furchtbare des großen Gerichtstages (vgl. zu I 5 2) fühlbar zu machen: repetit „in die illa“ ut fidelium vota cohibeat, ne ultra modum festinent Calvin.

Die Schilderung 7b—10a ist allgemein gehalten; mit 11. 12 lenkt P. auf die Leser zurück: die Parenthese 10b bereitet dies vor. Das ist das Wahrheitsmoment an Bornemanns Hypothese der Benutzung eines Hymnus; das ist das Richtige auch an der verschrobenen Konstruktion Hofmanns, der mit *ὅτι* eine neue Periode beginnen läßt: den vorangestellten Begründungssatz zu einem mit *ἵνα* eingeleiteten Wunschsatz, in den auch die Zeitbestimmung *ἐν τῇ ἡμ. ἐκ.* gehören soll, während *εἰς ὃ — ὑμῶν* zu parenthesieren wäre: „Da unser Zeugnis euch geglaubt worden ist, möge euch an jenem Tage — mit Rücksicht worauf wir allewege für euch beten — unser Gott der Berufung würdigen“. Hier kann auch Wohlenb. nicht mit!

1 11. 12 Gebet um Vollendung des Christenstandes der Leser. Den Dank läßt P. übergehen in Bitte, entsprechend dem *πάντοτε .. ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν* I 1 2, auch hier nicht eigentlich jetzt im Augenblick betend, sondern über dauernd geübte Fürbitte berichtend (*προσευχόμεθα πάντοτε*[2] *περὶ ὑμῶν*). Da P. dasselbe Kol 1 9. Phl 1 9 tut, ist kein Grund, darin die Antwort auf eine brieflich gegebene Versicherung der Thess., daß sie die I 5 25 erbetene Fürbitte übten, zu sehen (Bacon introd. 72 1). Daß P. in Form der Fürbitte den Lesern zu Gemüte führen wolle, sie seien trotz des Lobes noch nicht vollkommen (Damasc.), ist übel angebrachte Moralisierung. Höchstens eine Erklärung des *ἐνδοξασθῆναι* 1 10 könnte man in den Worten noch finden, eine Erklärung, die den eschatologischen Gedanken in das gegenwärtig-ethische umbiegt: aber das ist das faktische Resultat, nicht der Zweck dieser Worte. — Die Anknüpfung ist so lose wie möglich: *εἰς ὃ καί*; dies kann nicht das entfernte *εἰς τὸ καταξιωθῆναι* 1 5 wiederaufnehmen (Lightft)[3], es kann

---

1. Lightfoots Paraphrase: Glaube an unser Zeugnis machte sich geltend in Richtung auf euch, ist gezwungen.
2. Theodor hat hier den Singular oro; *πάντοτε* fehlt bei Euthym.
3. Nur im lat. war die Beziehung des in quo auf in die illo möglich (Wala-

überhaupt nicht final gefaßt werden „zu welchem Ende" (deW., Hofm. u. a.), schon weil P. das *ἐνδοξασθῆναι* auch unabhängig von seinem Gebet erwartet (Lünem.), vollends weil der Inhalt des Gebets auf ein ganz anderes *ἐνδοξασθῆναι* als jenes eschatologische hinausläuft: die Aussicht auf Verherrlichung (10a) der Leser (10b) am Gerichtstag (10c) ist weder Zweck noch Grund (*διὸ*, quapropter Grotius) oder Anlaß (itaque Koppe), sondern bezeichnet lediglich die Richtung: „im Hinblick worauf" (Schmiedel u. a.). Und *καὶ* kann demgemäß nicht die Angemessenheit des Zwecks hervorheben, auch weder das Subjekt „wir" neben Gott als logisches Subj. des vorigen noch das Objekt „für euch" neben die Christen im allgemeinen stellen — so daß hier etwa das bei 10b vermißte „auch ihr" nachgebracht wäre[1]: es gehört eng zu dem Verbum *προσευχ.* und hebt die Korrespondenz von Fürbitte und Dankgebet 1 3 (Wohlenb.) — nicht mit der an sich gewissen Tatsache des *ἐνδοξασθῆναι* v. 10 (Lünemann) — hervor, wie denn auch *πάντοτε περὶ ὑμῶν* mit v. 3 übereinstimmt. Der Inhalt der Bitte (Blaß 69, 4) wird mit *ἵνα* eingeführt, vgl. I 4 1, ohne eigentlichen Finalgedanken (Bornem., Lightf.). Daß P. das Objekt *ὑμᾶς* voranstellt, während er das Subjekt *ὁ θεὸς ἡμῶν*[2] zwischen die beiden Verben einschiebt (vgl. zu I 2 15), gibt jenem einen in dem Gegensatz nicht sowohl zu den Christen im allgemeinen als zu den Verworfenen 1 8f. begründeten Ton: daß euch jedenfalls, die ihr nun einmal Christen seid, Gott auch der Heilsvollendung zuführe. Die dabei gebrauchte Wendung *ἀξιώσῃ*[3] *τῆς κλήσεως*[4] gehört zu den biblisch-theologischen Anstößen des II Thess.-Briefes und hat die verschiedensten Deutungsversuche hervorgerufen. Die nächstliegende Übersetzung ist „euch würdige dessen, daß er euch beruft", vgl. 1 5 *καταξιωθῆναι τῆς βασιλείας*: dabei müßte *κλῆσις* etwas noch zukünftiges sein. Die meisten denken dabei im Anschluß an das Gleichnis vom Gastmahl an die letzte definitive Einladung zur Teilnahme am Reich; vgl. Mt 22 3 *καλέσαι τοὺς κεκλημένους εἰς τοὺς γάμους* und 8 *οἱ δὲ κεκλημένοι οὐκ ἦσαν ἄξιοι*; Lk 14 16f. Mt 25 34. Off. 19 9 (so Chrysost. und die meisten bis auf Schmiedel und Wohlenb.; Euthym. unterscheidet nicht übel die vergangene *κλῆσις ἐν λόγῳ* und die künftige *ἐν ἔργῳ*). Das wäre nun jedenfalls „unpaulinisch", zumal wenn es auf Mißdeutung des *καλῶν* in I 2 12 in futur. Sinne zurückginge[5]. Andere wollen (in Verbindung mit der Fassung von *ἀξιοῦν* = würdigen, belohnen mit) *κλῆσις* passiv nehmen als das Gut zu dem berufen wird, wie *ἐλπίς* das Erhoffte sein kann, z. B. Kol 1 5 (Lünem.,

---

frid), während Haymo erklärt in quo] subaudis: negotio. Hraban erklärt mit Theodor pro quo.

1. Nur D hat ein *και* vor *περι υμων* eingefügt.

2. Die Korrektur *υμων* in KLDcE 37 u. a. und die Auslassung in D 80 syrr verkennen den paulinischen Gebetsstil, s. z. I 2 2.

3. *αξιωσει* P 116 ist itacistischer Fehler wie *πληρωσει* AKP u. a.; *ἵνα* verlangt Konj.; vgl. S. 187 1. 213 2.

4. In den Zusätzen sua Ambst vg, vestra l sua g, *υμων* GF peš, *ημων* philox spiegeln sich die verschiedenen Deutungen wieder.

5. Unter Berufung auf Euseb. de mart. pal. 11 22 *τῆς κατὰ τὸ μαρτύριον παραδόξης κλήσεως ἠξιώθη* (vgl. h. e. V 16 22) deutet Hilgenf. von Berufung zur Ehrenstellung der Märtyrer.

Zimmer, Milligan); aber an der einzigen Stelle, auf die man sich hierfür beruft Phl 3 14, markiert P. die Abweichung von seinem sonstigen Sprachgebrauch durch ἡ ἄνω κλῆσις; Hbr 3 1 gehört nicht her. P. braucht κλῆσις auch nie von einem andauernden Zustand, auch I Kor 7 20 nicht (Alford), sondern stets für den göttlichen Akt der Darbietung des Evangeliums mit glaubenwirkender Kraft, also etwas für die christlichen Leser in der Vergangenheit liegendes. Dies mit der Bedeutung von ἀξιοῦν „für würdig erachten" vereinigen zu wollen, führt notwendig zu gezwungenen Erklärungen und Eintragungen: so wenn Grimm StKr 1850, 806f.; Meyer zu Phl 3 14 unter Zustimmung von Bornem. erklären: Gott möge die Christen des bereits an sie ergangenen Rufes für würdig erklären, d. h. die Berufung Gottes möge inbezug auf sie ἀμεταμέλητος (Röm 11 29) sein, d. h. sie möchten nicht aus der Gnade fallen[1]. Die neuere Exegese steht mit ihrer apodiktischen Behauptung ἀξιοῦν könne nur „für würdig erachten" heißen, offenbar noch im Banne dogmatischer Vorurteile mitbezug auf δικαιοῦν[2]. Mag immerhin ἀξιοῦν sonst im NT nur in jener Bedeutung vorkommen[3] — I Tim 5 17. Hbr 3 3. 10 29 (IV Mk 18 3) steht es wie καταξιωθῆναι 1 5 passiv, nur Lk 7 7 (III Mk 3 21 .4 11) noch aktiv —, was beweist das für unsere Stelle? Es kann jedenfalls auch „würdig machen" (Luther) bedeuten, vgl. δουλόω, ἐλευθερόω u. s. f., und nur in diesem Sinne ist es hier zu verstehen, entsprechend dem περιπατεῖν ἀξίως τοῦ καλοῦντος I 2 12, τῆς κλήσεως Eph 4 1[4]. Daß hier als Gebet von Gott erfleht wird, was P. sonst als Mahnung an die Leser ausspricht, hat seine Analogie an I 4 10ᵃ und 3 12. Nur in dieser Fassung entspricht die Bitte ἀξιώσῃ τῆς κλήσ. der damit verbundenen πληρώσῃ κτλ., die, offenbar in synonymem Parallelismus dazu, erkärend hinzugefügt ist: sie handelt von sittlicher Vervollkommnung. Bei jeder futurischen Fassung des ἀξιώσῃ müßte man darin das Mittel der Verwirklichung finden (Lünemann, Bornem., ähnlich auch Wohlenb.: wenn diese zweite Bitte sich erfüllt, dann wird auch der Ruf ergehen). Das gleiche Verhältnis waltet übrigens bei den 2 zu πληρώσῃ gehörigen Objekten, wo Lünem. mit Recht gegen die ältere Exegese synonymen Parallelismus konstatiert. — πληρώσῃ „vollmachen" vgl. Phl 2 2. 4 19 entspricht sachlich dem καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα I 3 10 und dem trans. πλεονάσαι und περισσεύσαι I 3 12. Man könnte versucht sein, das beherrschende ὑμᾶς auch als Objekt hierzu zu fassen, die folgenden Akkusative dann als solche der Beziehung (Olshausen): euch inbezug auf . ., aber das natürliche ist dies nicht. Da πληρώσῃ die Vorstellung eines Maßes enthält, ist πᾶσαν nicht qualitativ „jegliches" (Lünem.), sondern quantitativ „alles" (Wohlenb.) zu übersetzen; es

1. So etwa schon Pelag. und mit stärkerer Betonung des Berufenseins, der Taufgnade, Ps.-Primas. Theodoret ordnet das ἀξιώσῃ dem folg. πληρώσῃ derart unter als stände da: καθὼς ἠξίωσεν . . ., οὕτως πληρώσῃ.

2. latt. meist dignare, Ambst., Theod. übers. dignos habeat (Komm. exhibeat).

3. Die Bedeutung bitten, fordern II Mak 13 12. Apg 15 38. 28 22 bleibt außer Spiel.

4. Darauf kommt schon Theodor hinaus: ut dignos vos bonorum illorum exhibeat deus, in quorum et vocati estis fruitionem; auch syrr scheinen „würdig machen" auszudrücken. Ephraim erklärt von der durch die Apostel geschehenen Berufung.

gehört natürlich zu dem regierenden, nicht zu dem abhängigen Subst. (Wohlgefallen an allem Guten, Zöckler), wird aber bei dem Fehlen eines Artikels in freier Weise auch zu dem 2. Glied *ἔργον πίστεως* hinzuzudenken sein (Schmiedel, Wohlenb.). In dem bei P. sonst nicht vorkommenden Ausdruck *εὐδοκία ἀγαθωσύνης* fand die ältere Exegese (Oikum., Zwingli, Calvin, Beza, Calixt, Bengel u. v. a.) den gnädigen Ratschluß Gottes (gen. qualit.)[1] – also eine Bitte um endgiltige Erfüllung seines Erlösungsratschlusses an den Lesern! Aber abgesehen davon, daß dann *πᾶσαν τὴν* zu erwarten wäre: *ἀγαθωσύνη*[2] steht fast durchweg vom Guttun der Menschen (bei LXX wie im NT, nur Neh 9 25. 35 von Gottes Güte) und nur so paßt es zu *ἔργον πίστεως*. Freilich darf man *ἀγαθ.* nicht auf Wohltätigkeit beschränken (Chandler, Moldenh. Nösselt, Schott); es ist Inbegriff alles Gutseins, Gutverhaltens, vgl. Gal 5 22 ‖ *χρηστότης*, Eph. 5 9 ‖ *δικαιοσύνη καὶ ἀλήθεια*; Röm 15 14 *μεστοὶ ἀγαθωσύνης*. Dabei kann man *εὐδοκία* dann auch von menschlichem Wohlgefallen verstehen (Lünem., Bornem., Lightf., Milligan) = *ἐπιθυμία* wie min. 17 glossiert, sodaß in *εὐδοκία* und *ἔργον* Wollen und Tun zum Ausdruck kämen (Schmiedel, Wohlenb.). Aber wie die Psalmen (51 18 89 17 u. ö.) und die spätere christliche liturgische Sprache (Eph 1 5.9. Lk 2 14. 10 21 = Mt 11 26), so braucht P. *εὐδοκία* trotz Röm 10 1. Phl 1 15 am liebsten von Gott (I Kor 1 21. Gal 1 15. Kol 1 19. Phl 2 13): so wird er auch hier Gottes Wohlgefallen an dem Guttun der Menschen im Sinne gehabt haben[3], vgl. Eph 5 9f. Dem entspricht dann *καὶ ἔργον πίστεως*, das sowenig auf I 1 3 zurückgehen muß, daß es hier vielmehr in ganz anderem Sinne steht als dort (bemerke das Fehlen beider Artikel): nicht von der Aktivität des Glaubens, speziell der Bewährung in Leiden[4], sondern von dem Glauben als einem Werk Gottes. Also: was Gott an Gutsein bei den Christen wünscht und was er an Glauben bei ihnen wirkt, das soll er aufs Vollmaß bringen – das ist das Gebet des Apostels. Dazu fügt er *ἐν δυνάμει*, nicht sowohl als Attribut zu *ἔργον πίστεως*, etwa dem *πᾶσαν* entsprechend, als vielmehr adverbial zu *πληρώσῃ* kräftiglich vgl. Röm 1 4. Kol 1 29. Es bedeutet hier am Schluß des Gebets etwa dasselbe wie die Erwähnung der *δύναμις* Gottes in den Schlußdoxo-

1. *θέλημα αὐτοῦ ἀγαθόν* Euthym., *αὐτοῦ τὴν ἀγαθὴν βουλήν* Oikum. Die Übersetzungen differieren sehr: placitum bonitatis Ambst., Theod., voluntas bonitatis d e vg Vig., Fulg., voluntas bonitatis in benignitate Pelag., bona voluntas benignitatis g. Wollen des Guten syrr.

2. Die Schreibung *αγαθοσυνη* in DEGF LP 37 u. a. entstammt der Vernachlässigung der Quantität im Spätgriech., W.-Schm. 16, 2 b14; 5, 19. Herodian epimer. p. 232 Boissonade. Das Wort ist bisher außer bei LXX, NT und Vätern (z. B. Clem. Alex. I 101 17. 140 10. II 484 15) nicht nachgewiesen; es ist eine späte Bildung, Helbing 116, Trench-Werner 145; Paulus besonders geläufig, Nägeli 77, 80, 85.

3. *ἵνα πᾶσα εὐδοκία τοῦ θεοῦ, τουτέστιν πᾶσα ἀρέσκεια, πληρωθῇ ἐν ὑμῖν καὶ πᾶν ἀγαθὸν διαπράττησθε* Theophyl.; perficiat in vobis omnem bonitatem sibi gratam Grotius.

4. ut et in operibus ostendatis fidem Theodor, *ὑπομονὴ* in *θλίψεις* Theodoret, freudiges Bekenntnis Walafrid, ut perseverantia discipulorum testimonium sit magistro ad gloriam Ambst. – Schmiedel gibt hier – entgegen seiner Deutung von I 1 3 zu, daß *πίστεως* gen. subj. sein könne. Als Kuriosum sei Ephraims Erklärung erwähnt: Gott möge ihnen beim Endgericht nicht nur nach ihrem Glaubenswerk, sondern auch nach ihrem guten Willen vergelten.

logien: Gott wird an seine δύναμις erinnert, und der Mensch getröstet sich ihrer.

1 12 Des Apostels Gedanken aber beharren nicht bei der sittlich religiösen Vollendung der Christen: ihr letztes Ziel ist das ἐνδοξασθῆναι des Herrn, jene Verherrlichung, von der er schon 1 10 gesprochen hat, die er hier aber in ganz anderem Sinne faßt: nicht als künftige Verklärung Christi im Kreise seiner Gläubigen, sondern als gegenwärtige Verherrlichung des Namens Jesu an den Lesern (= δι' ὑμῶν Euthym.); zu δοξάζεσθαι ἐν vgl. I Kor 6 20. Joh 13 31. 17 10. Auch hier schwebt P. offenbar Jes 66 5 vor: ἵνα τὸ ὄνομα κυρίου δοξασθῇ καὶ ὀφθῇ ἐν τῇ εὐφροσύνῃ αὐτῶν (vgl. noch Mal 1 11. Joh 12 28), wobei er den κύριος natürlich von J. Chr. versteht, ganz wie oben. Bei der ihm so gegebenen Wendung „der Name (unsers) Herrn (Jesu)"[1] hat P. sich gewiß keine Gedanken darüber gemacht, welcher Name gemeint sei: Jesus, Jesus Christus, κύριος (Schmiedel) oder die Verbindung beider (Wohlenb.), der Name über alle Namen Phl 2 9 (Lünem.), vgl. Hbr 1 4 (Lightf.); der Name war ihm aber auch nicht bloß Umschreibung der Person (Turretin u. A.), sondern er dachte daran, daß der von den Christen bekannte, um nicht zu sagen getragene Name in der Welt beurteilt wird nach dem Verhalten der Christen, vgl. I Pt 4 15[2]: wie er durch ihr Übeltun gelästert wird, so wird er durch ihr Gutsein verherrlicht, vgl. Mt 5 16 (Ambst., Pelag.). Das Gemeinschaftsverhältnis aber garantiert eine Reciprocität καὶ ὑμεῖς[3] ἐν αὐτῷ: auch die Christen werden durch den Namen des Herrn, wenn sie ihn mit vollem Recht tragen, verherrlicht. Diese an Johanneisches erinnernde Wendung, vgl. Joh 15 4f., ist weniger mit den Reciprocitätsversicherungen in I 3 6. 12 (καθάπερ καὶ vom Verhältnis des Apostels zu den Lesern, vgl. II Kor 1 14) zu vergleichen als mit I Kor 6 13. Gal 6 14. Man darf nur nicht den eschatologischen Gedanken von v. 10 hier einmischen, ἐν αὐτῷ statt auf den Namen (Lünem.) auf den verklärten Herrn beziehend, von dem die δόξα auf die Seinen überströmt — was die Korrespondenz beider Glieder aufhebt; ebensowenig aber moralisierend ausdeuten: Christus wird verherrlicht in uns, wenn wir ihn allem vorziehen; wir in ihm, wenn wir Kraft zum Leiden von ihm erlangen (Chrysost.)[4].

Echt paulinisch ist es endlich, wie der Gedanke auch bei Christus nicht zur Ruhe kommt, sondern aufsteigt zu Gott als der letzten Quelle (vgl. I 1 3. I Kor 3 23. 6 11. 7 17. 12 4ff. 15 28. Phl 1 11. 4 19. Kol 2 19. 3 17): κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ, vgl. Röm 12 6. I Kor 3 10, was neben dem Subj. Gott bei dem Gebetswunsch ἀξιώσῃ καὶ πληρώσῃ überflüssig wäre, dagegen dem lo-

1. ημων fehlt bei latt. (amiat. Vigil.); Χριστου fügt ς m. AP 17 GF vg Ambst. syrr Antioch. zu; s. Exk. zu I 1 1.

2. Mag selbst der Name Χριστιανοί (I Pt 4 15. Apg 11 26. 26 28. Tacitus ann. XV 44) erst der nachpaulinischen Zeit angehören, was mir keineswegs sicher ist (geg. Lipsius s. Harnack, Mission² I 345ff., Wendt z. Apg), so müssen doch Bezeichnungen wie οἱ τοῦ Χριστοῦ Gal 5 24 (I Kor 1 12. II Kor 10 7) im Umlauf gewesen sein.

3. ημεις irrig Ephraim; bei GF fehlt καὶ ὑμεῖς bis zum Schluß.

4. Vgl. Pelagius: ut Christi nomen in vestris actibus clarum sit et vos in eius signis et virtutibus gloriosi.

gischen Subjekt „ihr" des ὅπως-Satzes gegenüber in ganz paulinischer Art jedes Menschenverdienst ausschließt, vgl. Röm 4 16. 11 5f. (Eph 2 5. 8) — allenfalls, aber minder gut könnte man es speziell mit der Reciprocitätszwischenbemerkung verbinden. Aber gerade hier befremdet ein ganz unpaulinischer Zug: daß zu τοῦ θεοῦ ἡμῶν noch hinzutritt *καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χρ.* Nicht als wäre die Verbindung: Gott unser Vater und der Herr Jesus Christus nicht urpaulinisch (s. zu I 1 1); aber was hier steht[1], muß übersetzt werden: unseres Gottes und Herrn Jesu Christi, wie Hofm. und Wohlenb. mit Recht behaupten. Nur daß dies in der Tat unpaulinisch im höchsten Grade ist (Lünem.) trotz Röm. 9 5 und seine Parallele nur an Tit 2 13 *τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χρ. Ἰ.* oder II Pt 1 1. 11 *τοῦ θεοῦ (κυρίου) ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰ. Χρ.* hat. Wollte man aber auch der Grammatik zum Trotz übersetzen: unseres Gottes und des Herrn J. Chr., was ja durch konjekturale Einfügung eines τοῦ zu ermöglichen wäre[2] (immerhin vermißte man noch ein *πατρός* bei *θεοῦ*), so bliebe die Ungereimtheit, daß an der Stelle, wo der Gedanke von Christus zu Gott aufsteigt, um bei ihm auszuruhen, wieder die Zweiheit erscheint. Da auch der Vorschlag, *κυρίου Ἰ. Χρ.* parallel zu *ἡμῶν* abhängig von *τοῦ θεοῦ* zu fassen, der an II Kor 11 31 eine nur schwache Stütze hat, grammatisch unhaltbar ist, sehe ich keinen andern Ausweg, als die Worte *καὶ κυρίου Ἰ. Χρ.* einem Leser zuzuschreiben, der in Verkennung des paulinischen Gedankenganges die ihm aus so vielen Paulus-Stellen geläufige Dyas hier ergänzte, oder aber der veränderten Stimmung des 2. Jahrh. entsprechend das *τοῦ θεοῦ ἡμῶν* auf den Herrn J. Chr. bestimmte. Lieber eine solche einzelne Interpolation annehmen, als deshalb den ganzen Brief mit seiner persönlichen Art dem Apostel absprechen!

So klingt die Danksagung für die Trefflichkeit des Christenstandes hier in eine ähnliche Bitte aus wie I 3 12f.: Vervollkommnung des Christenstandes. Der Ton der Worte von II 1 11f. verhält sich zu I 3 12f. ähnlich wie bei II 1 3 zu I 1 2: umständlicher, gesuchter, feierlicher. Und doch redet hier Paulus, aber er redet zu Lesern, von denen er weiß, daß ein Teil mit sich selbst unzufrieden um das Heil bangt, während ein anderer in falscher Sicherheit die Parusie-Erwartung überspannt: jene mögen aus seinen Worten heraushören, daß es Gottes Werk ist, das sich an ihnen vollzieht; Gott hat sie berufen; er wird sein Werk an ihnen vollenden: er hat die Kraft dazu! diese aber sollen merken, daß sie dazu da sind, des Herrn Namen zu verherrlichen.

Exkurs: Skizze der Exegese unter Voraussetzung der Unechtheit.

Der Verf. hat den I Thess.-Brief vor sich liegen; ihm entnimmt er die Grußüberschrift ohne weitere Änderung, als daß er am Schluß nach dem Muster der übrigen Paulusbriefe zu *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* hinzufügt *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς*[3] *καὶ κυρίου Ἰησοῦ*

1. *του* vor *θεου* fehlt nur in K; min 23 und Verss. wiederholen *ημων* auch bei *κυριου*; dafür läßt es eine vg-Hdschr. (tol) bei *θεου* aus.
2. Schmiedel beruft sich darauf, daß *κύριος* oft artikellos stehe; das würde gelten wenn nur *θεοῦ* (ohne *τοῦ* und *ἡμῶν*) voranginge.
3. *ἡμῶν* hier (S. 234 3) ist wohl weiterer Zusatz.

Χριστοῦ, wodurch nun freilich die etwas schwerfällige Wiederholung dieser Formel (v. 1 *ἐν*, v. 2 *ἀπὸ*) entsteht.

Nach I 1 2 beginnt er mit der Danksagung, nimmt dieser aber in dem Bestreben nach vollerem liturgischen Ausdruck ihre eigentliche Bedeutung; aus einer Versicherung des Danksagens wird eine Erklärung der Danksagepflicht, *εὐχ. ὀφείλομεν*, woneben das *καθὼς ἄξιόν ἐστιν* den Pflichtgedanken verstärkend sachlich nichts Neues hinzubringt (volltönende liturgische Formeln!). Für das dem Paulus geläufige *πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν* hat der Verf. offenbar kein Verständnis, *πάντων* fällt weg; er sucht die Steigerung in anderem; ebenso für die Bedeutung des einschränkenden *μνείαν ποιούμενοι ἐπὶ τῶν προσευχῶν ὑμῶν*. Dafür tritt hier schon, ganz gegen die Gewohnheit des Paulus, die Anrede ein, mit der er sonst einen neuen Abschnitt markiert. Paulus begründet I 1 3 sein ständiges Danksagen mit der ununterbrochenen Erinnerung an ihr Glauben, Lieben und Hoffen; das ahmt unser Verfasser nach und sucht es zu überbieten, indem er von einem *ὑπεραυξάνειν* ihres Glaubens und *πλεονάζειν* ihrer gegenseitigen Liebe spricht, vielleicht dabei durch eine Reminiscenz an I 3 12. 4 10 geleitet. Aber er weicht in der Form ab, indem er mit *ὅτι* Glauben und Lieben direkt als Gegenstand des Dankes einführt (doch vgl. Röm 1 8. I Kor 1 5), und im Gedanken, indem er die charakteristischen, auf die praktische Betätigung hinweisenden Wendungen reduziert: *πίστις* und *ἀγάπη* statt *ἔργον πίστεως* und *κόπος ἀγάπης*. Das auffallende *ἑνὸς ἑκάστου πάντων ὑμῶν εἰς ἀλλήλους* erinnert an I 2 11, wo von der speziellen Seelsorge des Apostels die Rede war; hier hat die Spezialisierung nicht viel Sinn; wo Paulus von dem *ἀγαπᾶν ἀλλήλους* redet, liebt er es (im Unterschied von Johannes), dies irgendwie auszuweiten, weil ihm alle Engherzigkeit feind ist, I 4 10. 5 15; das spätere Christentum vergißt, verlernt das. Um die Zunahme von Glaube und Liebe recht zu markieren, erklärt der Verf., Paulus könne sich deren bei den Gemeinden rühmen; wenn er dabei *αὐτοὺς ἡμᾶς* schreibt, so begreift sich dies nur aus dem Gegensatz, wie er in I 1 9 vorliegt: wir nicht . . *αὐτοὶ γάρ* . . sie selbst nämlich. Paulus hofft sich zwar seiner Gemeinden vor dem Herrn im Endgericht rühmen zu können I 2 19f. — aber mit ihnen vor andern Gemeinden renommieren, das ist seine Art nicht (doch vgl. II Kor 8 24); jedenfalls gebraucht er sonst nie *ἐνκαυχᾶσθαι*. In I 1 7ff. ist nur von den Gläubigen in Macedonien und Achaia die Rede; „Die Gemeinden Gottes" (an I 2 14 erinnernd) trägt späteren Verhältnissen Rechnung. Der Verf. hat v. 3 das 3. Glied des Elogiums, die *ὑπομονὴ ἐλπίδος* weggelassen: hier holt er das nach; er versteht die *ὑπομονή*, wie später im Christentum üblich, speziell von der Geduld im Leiden, womit dann *πίστις* = Bekenntnistreue korrespondiert, und bringt damit die *θλίψεις* in Verbindung, von denen Paulus I 3 3f. 7 redet; das waren freilich seine Leiden, aber I 2 14 gab, mit I 1 6 verbunden, das Recht, auch von Leiden der Gemeinde zu reden, nur freilich, daß für Paulus in I diese zurückliegen: sie gehören der Vergangenheit, der Anfangszeit des Christentums an; unser Verfasser blickt auf gegenwärtiges, und das gehört nicht zur Fiktion, sondern ist für ihn und seine Leser bittere Wirklichkeit: so nennt er es auch mit dem zu seiner Zeit üblichen Namen *διωγμοὶ καὶ θλίψεις* (wie I 3 7 *ἀνάγκη καὶ θλῖψις*), der bei Paulus nur in Bezug auf eigne apostolische Leiden vorkommt.

Damit ist ein Thema berührt, das I Th ebenso fehlt, wie es dem Verf. von Bedeutung ist für seine Zeit; daher bewegt er sich jetzt freier in eingehender Darlegung, daß diese Verfolgungsleiden nur Unterpfand sind für die gerechte göttliche Vergeltung. Auch hierbei operiert er mit paulinischen Reminiscenzen; Phl 1 28 hatte Paulus die Standhaftigkeit der Christen im Leiden als Anzeichen des Verderbens für ihre Widersacher, des Heiles für sie selbst dargestellt: dem folgt offenbar der Verfasser (doch ist *ἔνδειγμα* bei Paulus nicht zu belegen, *δικαίας κρίσεως* erinnert an *δικαιοκρισία* Röm 2 5), nur daß er in der Drangsal selbst das Motiv zur Bestrafung der Dränger, Labung der Bedrängten findet (ähnlich Luk 16 19ff.); die Strafe malt er breit aus. Für die Gerichtsschilderung greift er, da ihm paulinische Farben hier fehlen, zu alttestamentlichen Wendungen, wie sie im späteren Christentum geläufig sind: da heißt es statt *παρουσία* des Herrn (I 2 19. 3 13. 4 15) *ἀποκάλυψις* (vgl. I Pt 1 7. 13. 4 13); da wird

sein Kommen mit Engelgefolge im lodernden Feuer zur Strafe der Gottlosen nach Jes 66 15. Ps 89 6. 8 grell ausgemalt (vgl. I Pt 4 17); mit einer dem Paulus ungewohnten klassischen Wendung *δίκην τίσουσιν* verbindet sich die ihm ebenso fremde des *ὄλεθρος αἰώνιος*. Mehr grandios als tief empfunden ist auch die Schilderung des Heils: Christus verherrlicht unter seinen Heiligen und bewundert unter seinen Gläubigen (vgl. Ps 89 8. 68 36), wobei ein Hinweis auf das apostolische Zeugnis, bei dem nicht einmal klar wird, ob an die Aufnahme durch die Leser oder an die Betrauung des Apostels damit (vgl. I Tim 1 11. Tit 1 3) gedacht ist, den Zusammenhang ungeschickt unterbricht.

Nach diesem relativ selbständig entworfenen Gerichtstableau lenkt der Verfasser wieder zu I Th zurück; P. hatte I 2 12 gemahnt, zu wandeln würdig Gottes, der euch beruft zu seiner Herrschaft und Herrlichkeit; daraus macht der Verf. ein Gebet, Gott (unser Gott nach I 2 2) möge die Leser würdig machen der Berufung, wobei *κλῆσις* in dem unpaulinischen Sinne der bevorstehenden Einführung in die himmlische Seligkeit gebraucht zu sein scheint. Daß er I 1 3 kannte, obwohl er 1 3 nur *πίστις* und *ἀγάπη* erwähnt, zeigt er, indem er die Wendung *ἔργον πίστεως* hier nachbringt, verbunden mit einer schwerfällig unpaulinischen *εὐδοκία ἀγαθωσύνης*; man erkennt die Umbiegung des Paulinismus ins Moralisirende. Als Ziel stellt er die Verherrlichung des Namens Christi hin (frei nach Jes 24 15), wobei er in Nachahmung paulinischer Wendungen wie I 3 6 ein hier unmögliches Reciprozitätsverhältnis herstellt; das ganze klingt aus in eine paulinisch-unpaulinische Formel von der Gnade, wobei Jesus Christus als Gott und Herr bezeichnet ist.

So ist mit paulinischen und alttestamentlichen Wendungen ein Appell an die Christenheit hergestellt, die Verfolgung im Hinblick auf die zukünftige Vergeltung standhaft zu ertragen.

So kann man erklären. Ob das psychologische Wahrscheinlichkeit hat, größere als der vorige Erklärungsversuch, möge der Leser selbst entscheiden.

2 1–17 Der Hauptteil des Briefes.

Beruhigung gegenüber überspannter Enderwartung (1—12) **und ängstlicher Sorge um das Heil** (13—17). Es sind die Fragen, um derentwillen der Brief hauptsächlich geschrieben worden ist. Der Abschnitt hebt sich nach rückwärts deutlich ab durch die Einleitungsformel, die I 4 1. 5 12 gewissermaßen mit 4 13. 5 1 kombiniert; den Schluß markiert das Gebet 3 16f. vgl. I 3 12f. 5 23f. Der Rückgriff auf die Danksagung 1 3 in 2 13 (anders zu beurteilen als bei I 2 13. 3 9) zeigt die Zweiteilung des Abschnittes an (über die meist verkannte Zusammengehörigkeit s. zu 2 13). Das Ganze hat höchst aktuelle, praktische Bedeutung für die ersten Leser, und ist insofern alles andere als ein „dogmatischer" Teil (so noch Lünem.); doch läßt sich nicht verkennen, daß manches darin über den unmittelbaren Zweck der Beruhigung hinausgeht und sich nur aus einem Mitteilungs- und Belehrungsbedürfnis erklärt, wie wir es grade bei Paulus gelegentlich antreffen.

2 1–12 Keine überspannte Erwartung[1]. Die Exegese hat meist 2 1—12

1. Dieser Abschnitt ist Gegenstand zahlreicher Spezialarbeiten, abgesehen von seiner dogmatischen Behandlung bei der Lehre von den letzten Dingen, vgl. ob. S. 183; s. die ältere Literatur bei Wolf und bei Lünem. 3. St., dazu [G. Benson], A dissertation on II Th 2 1—12 in which 'tis shown that the Bishop of Rome is the Man of Sin ² Lond. [1735?]. Eine vollständige Geschichte der Auslegung gibt Bornemann 400—459, danach mit Beschränkung auf die älteste und die neueste Zeit, mit einzelnen Ergän-

als ein iſoliertes Stück: „die Apokalypſe“ behandelt, was bis zu deſſen Heraus-trennung aus dem echten Briefe geführt hat (ſ. Einl. S. 34 ff.). Aber wie zu 2 13ff. und darüber hinaus zu den Mahnungen in 3 6ff., ſo beſtehen auch zu 1 5ff. enge Beziehungen (Bornem.). Der formale Neuanſatz in 2 1 darf nicht dazu verführen, dieſe zu verkennen und rein äußerliche Gedankenverbindungen wie Fortſchritt von Fürbitte zu Gebet (Lünem.), von der Bitte für die Leſer zur Bitte an die Leſer (Wohlenb.) aufzuſuchen. Hat P. in 1 5ff. in den Leiden der Gegenwart eine Gewähr der Vergeltung bei der Paruſie erkennen ge-lehrt, ſo mußte die Frage nach dem Wann der letzteren auftauchen; die Leiden erſchienen als Anzeichen der Nähe, die Vergeltungshoffnung mußte die Erwartung aufs lebhafteſte ſteigern; demgegenüber bremſt P.: ja die Paruſie bringt nicht nur Erlöſung von aller Drangſal, ſondern auch herrliche Vergeltung, aber — erwartet ſie nicht zu bald!

2 1. 2 formulieren das Thema und ſtellen, offenbar im Gegenſatz zu vor-handenen Anſchauungen, die Richtung der Beantwortung feſt; 3—12 begründen die Theſe durch die Belehrung über den Antichriſt, u. zw. in 4 Abſätzen, deren Folge auffallend iſt: 3. 4 Haupttheſe: der Paruſie muß noch der Abfall und die Offenbarung des Antichriſts vorhergehen; 5—7 warum dieſe noch nicht erfolgt; 8 des Antichriſts Überwindung durch Chriſtus; 9—12 das Wirken des Antichriſts, motiviert als Strafe für den Unglauben. So ſtellen 5—7 und 9—12 gewiſſermaßen zurückgreifende Exkurſe zu der Hauptdarlegung 3. 4 und 8 dar, was Tychſen richtig erkannt, aber mißdeutet hat, wenn er 3. 4. 7^a. 8^a. 9. 10^a als Zitate aus einem Schreiben der durch Betrüger beirrten Theſſ. an-ſieht, die P. in den Zwiſchenſätzen 5. 6. 7^b. 8^b. 10^b—12 widerlege. Wichtiger noch iſt, daß die Paruſie ſelbſt und was darauf folgt, Gericht, Verdammnis, Seligkeit, hier garnicht zur Darſtellung gelangt; das war eben in 1 5ff. be-reits geſchehen. Dieſe ganze ungeordnete und durchaus unvollſtändige Art der Mitteilung begreift ſich nur, wenn der Verf. wirklich eigne frühere Er-örterungen bei den Leſern als bekannt vorausſetzen kann, wie er 2 5 tut; d. h. wenn der Brief echt iſt.

---

zungen und viel unberechtigtem Widerſpruch gegen die neueſte Deutung Wohlenb. 170—209; kurz und gut Milligan 166—173 vgl. Stand. Bible Dict. 1909 s. v. Antichrist. Genannt ſeien hier nur Storr opusc. acad. 1803, III 323 ff., Kern, Tüb. Z. f. Theol. 1839, 145 ff., Wieſeler, Chronol. 1848, 257 ff., Uſteri 1851, 332 f., Hoelemann 1858 [ſ. o. S. 183 1], Ed. Boehmer, Z. Lehre vom Antichriſt nach Schneckenburger, JdTh 1859, 405—467, beſ. 420 ff., Luthardt 1861, 146 ff., B. Weiß, Bibl. Theol. [1868]^{6}, 227 ff., Fr. Huidekoper, Judaism at Rome^{7} 1887, 235 (503).; Th. Mommſen, Röm. Geſch. V (1885), 520 f.; Weizſäcker, Apoſt. ZA^{2} 503; McGiffert, apost. age 251 f.; C. F. M. Deelemann, Th. Studiën 1905, 252—276; W. Bouſſet, Der Antichriſt 1895; Komm. z. Offb. 1896, ^{2}1906; art. Antichriſt in Haſtings ERE I 578 ff.; H. Holtzmann, NTl. Theol. II 190 ff.; Thackering, Relation of St. Paul to contemporary thought 135 ff., Shailer Mathews, mess. hope 166, R. Mackintoſh, the Antichrist of II Th, Expos. 7 ser. II 1906, 427—432.

Zur Geſchichte der Auslegung ſ. außerdem K. J. Neumann, Hippolyt von Rom 1902, 4 f.; E. Wadſtein, Die eschatol. Ideengruppe Antichriſt — Weltſabbat — Weltende und Weltgericht 1896; H. Preuß, Der Antichriſt am Ausgange des MA, bei Luther und in der konfeſſionellen Polemik, 1906, .

Die Stelle wird zitiert u. a. bei Irenäus III 6 5. 7 2; V 25 3, Tertullian, res. carn. 24; adv. Marc. V 16, Hippolyt antichrist 68, cap. adv. Gaium frg. VI p. 43. 245 Achelis, Origenes c. Cels. II 50, Auguſtin civ. dei XX 19.

Zum besseren Verständnis des Folgenden seien aus der Geschichte der Exegese die Hauptmomente des Fortschritts hervorgehoben[1]: Der streng supranaturale Inspirationsbegriff ermöglichte es der Exegese der alten und mittelalterlichen Kirche bis hin zur Aufklärungszeit, von allen historischen Voraussetzungen dieser speziellen Schrift abzusehen und dafür die mannigfachsten Kombinationen mit Gedankenreihen anderer Schriften, besonders des Daniel-Buches und der kanonischen Apokalypse vorzunehmen. Die Wenigsten beschieden sich dabei mit dem Gedanken, daß hier Weissagung auf die Endzeit vorliege, deren richtige Deutung eben erst den Menschen der Endzeit aufgehen werde (vgl. Irenäus V 30 3) — diese sog. endgeschichtliche Deutung, die alles einfach beim Wort nimmt, ohne nach Beziehungen in der Gegenwart oder Vergangenheit zu suchen, gehört eigentlich erst der neueren Zeit an, der sog. älteren Tübinger Schule, Bengel u. s. f., Thiersch und die Irvingianer. — Die Meisten empfanden richtig, daß der Verf. doch für seine Leser geschrieben habe, nur daß sie dabei weniger an die ersten Leser als an sich als Leser dachten und daher Beziehungen zu ihrer Zeit suchten[2]: so kommt es bei den ältesten Vätern in Zusammenhang mit der Danielischen Weissagung zu einer weltgeschichtlich-politischen Auffassung: die Hauptbegriffe Abfall, *κατέχων*, Antichrist werden auf Schicksale des römischen Reiches und seiner Kaiser bezogen, der Antichrist selbst politisch gedacht (so Irenäus bis Ado). Daneben entwickelt sich und gewinnt im MA die Oberhand eine kirchengeschichtliche Deutung, welche spiritualisierend (nach Analogie von I Jo 2 18) Abfall und Antichrist von der Irrlehre versteht (so schon Origenes[3]). Die Zeit der Reformbestrebungen dreht den Spieß um und erblickt den Antichrist in der Kurie, im Papsttum; das wird die offizielle Deutung in den Reformationskirchen. Nur leise regt sich hie und da ein Bewußtsein um den eigentlichen historischen Charakter auch solcher apokalyptischer Stücke der heiligen Schrift; die Arminianer, besonders Grotius, beginnen mit sorgfältiger zeitgeschichtlicher Exegese; dies kommt dann durch Abstreifen jenes falsch mechanischen Inspirationsbegriffs im 18. Jahrh. zu seiner vollen Geltung. Alsbald erscheinen alle jene früheren Deutungsversuche als willkürliche Eintragungen. Man macht Ernst mit dem Gedanken, daß der Verfasser für die Leser seiner Zeit schrieb und auf ihr Verständnis rechnete, daß also die Ausführungen aus jener Zeit heraus (zeitgeschichtlich) verstanden werden müssen. Nun galt es nicht mehr Ausführungen wie die unsrige mit Dan. und Off. irgendwie zu kombinieren, sondern jede aus ihrer Zeit heraus zu verstehen, die eine höchstens als Quelle der anderen zu werten. Dazu brachte das 19. Jahrhundert die Kenntnis einer reichen apokalyptischen Literatur des Spätjudentums und des Urchristentums, in die jene Apokalypsen eingegliedert werden mußten — der vom Standpunkt der Kanonizität hiergegen erhobene Widerspruch läßt sich bei literargeschichtlicher Betrachtung nicht halten —. So zeigte es sich, daß Ausführungen wie II Th 2 1—12 nicht freie Schöpfungen des Verfassers sind, die ganz nur aus seiner Zeitlage heraus begriffen sein wollen, sondern daß er mit einer seit langem festgeprägten apokalyptischen Tradition arbeitet, die er nur den Verhältnissen seiner Zeit anpaßt. So verbindet sich (seit Gunkels und Boussets apokalyptischen Studien) neuerdings mit der zeitgeschichtlichen eine sog. traditionsgeschichtliche Deutung, die der Entwicklungsgeschichte der einzelnen Begriffe und Vorstellungen nachgeht[4]. Eben dies ist der für die Auslegung unserer Stelle bedeutsamste Fort-

---

1. Vgl. Bousset, Komm. z. Offenb. Joh. ⁵51 ff. ⁶49 ff.

2. Charakteristisch hierfür ist die 15. Katechese des Kyrill von Jerusalem, der alle Vorzeichen in seiner Zeit erfüllt sieht und in seine Hörer dringt, daß sie mit der Möglichkeit der Parusie in ihren Tagen rechnen, ohne doch dafür Sicherheit in Anspruch zu nehmen. — Die Schwierigkeit, daß der Verf. doch offenbar alles in nächster Nähe erwartet, wurde empfunden, aber leicht beseitigt. Sehr interessant ist hierfür Augustins Korrespondenz mit Hesych von Salona über diese Frage, Aug. epp. 197. 198. 199 (MSL 33, 899—925).

3. Zu in Matth. comm. ser. 42 (IV 281 Lomm.) vgl. das griech. Scholion bei Heinrici, Petrus von Laodicea 1907, 273.

4. Bornemanns Versuch (S. 355 ff.) die Begriffe aus dem urchristlich messianologisch

schritt; es ergibt sich, daß Begriffe wie *ἀποστασία, ἀνομία* u. s. w. nicht in ihrer ursprünglichen Bedeutung genommen werden müssen, sondern in derjenigen Umprägung, welche sie im Laufe der Zeit erhalten hatten. Die beste Materialsammlung hierfür liefert W. Bousset, Der Antichrist (vgl. auch seine Bearbeitung der Off. Joh. in diesem Komm.).

Bei dieser Art von Auslegung fällt jede dogmatische Gebundenheit von selbst fort: der Gedanke, es hier mit geoffenbartem Wissen über die Zukunft zu tun zu haben, der die Exegese lange Zeit in Fesseln hielt, fällt ja schon gegenüber der Erkenntnis, daß Paulus selbst seine Ansichten wandelt (s. z. I 4_{13}ff.); vollends wenn wir es hier mit einem nicht-paulinischen Stück zu tun hätten.

$2_{1.2}$ einl. **das Thema.** Paulus beginnt seine warnende Belehrung in Form einer Bitte (vgl. I 4_1 5_{12}; zu dem metabatischen *δέ* s. I 2_{17}, zur Anrede I 1_4). Bevor er aber deren Inhalt ausführt, bestimmt er den Gegenstand, das Thema im allgemeinen, mit *ὑπέρ* im Sinne von *περί* (s. zu I 3_2); die besondere Nüance *ὑπέρ* „zu gunsten", um alles irrtümliche von eurer Parusievorstellung fernzuhalten (Lünem.), hier finden zu wollen, ist Künstelei; B. Weiß verschiebt die Worte, wenn er paraphrasiert: „im Interesse des Herrn, der da kommt, und der Seinen, die dann mit ihm vereinigt werden sollen"; als Beschwörungsformel[1] kommt *ὑπέρ* im NT nie vor; es ist auch widersinnig, als Beschwörungsmittel den Gegenstand der nachfolgenden Belehrung zu nennen. Dieser wird wieder in einem Begriffspaar gegeben: *τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου ἡμῶν*[2] *Ἰ. Χρ. καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ᾽ αὐτόν*, wobei *ἐπισυναγ.* natürlich dem *παρ.* koordiniert ist[3], während das vorangestellte *ἡμῶν* dem *τοῦ κυρίου κτλ.* entspricht; der gemeinsame Art. weist auf die enge Verbindung (B. Weiß). Über *παρουσία* s. I 2_{19} 3_{13} 4_{15}; *ἐπισυναγωγή* (vgl. Deißmann, Licht vom Osten 67) ist bereits II Mak 2_7 t. t. für die Wiedervereinigung der Diaspora-Juden im heiligen Land, wie *ἐπισυνάγειν* (oft in LXX) in Anlehnung an Sach 2_6 (LXX *συνάξω*) Jes 52_{12}. II Mak 1_{27} t. t. der eschatologischen Sprache ist für die Sammlung der Juden (bezw. der Gläubigen) durch den Messias Mt 23_{37}. Lk 13_{34} oder seine Engel Mk 13_{27}. Mt 24_{31}; Did 9_4. 10_5 u. ö. (anders Hbr 10_{25} = christl. Versammlung; vgl. Mk 1_{33})[4]. Hier ist aber durch den Zusatz *ἐπ᾽ αὐτόν* (st. des geläufigeren *πρὸς αὐτόν*, Blaß 43, 1; durch das Dekompositum m. *ἐπί* veranlaßt ohne die Nebenbedeutung „empor zu" Lünem., Bornem.) der Nachdruck nicht so

---

umgegedeuteten AT (bes. Ps 88 und 93) abzuleiten, bringt ein richtiges Motiv einseitig zur Geltung: die unhistorische Exegese des ATs in jener Zeit hat sicher zur Verfestigung und näheren Ausführung mancher apokalyptischen Vorstellungen beigetragen, aber nicht zu ihrer Schöpfung.

1. So die Lateiner, die mit per übersetzen (Tertullian de res. carn. 24 hat auch obsecro für *ἐρωτῶμεν*, Ambst., Pelag., vg dagegen rogamus, vgl. ob. S. 156_1), pro l per g. — Das beschwörende Moment finden die einen in der Sehnsucht nach der Parusie (quo vobis carius nihil esse sum certus Pelag., Beza), die anderen in deren Schrecken (Zwingli). *ὑπέρ* = *πρός* m. Gen. findet sich z. B. Ilias *Ω* 466.

2. *ημων* fehlt in B syr; daher bei WH in [ ], bei B. Weiß (Bornem.) ausgelassen. Zur Formel vgl. Exk. z. I 1_1.

3. Lateinische Exegeten subordinieren, durch die Übers. nostrae congregationis verführt, was sie im Sinne von ecclesia nehmen.

4. Vgl. Ephr. gr. III, 145e *οἱ ἄγγελοι ἀποστελλόμενοι περιτρέχουσι μετὰ σπουδῆς ἐπισυνάγοντες τοὺς ἐκλεκτούς.* — Hen 22_3. 27_2 denkt an das Sammeln der Seelen in der Unterwelt. — Dittenberger OGIS 90_{23} von einer Zusammenrottung.

sehr auf die Sammlung als auf die Vereinigung mit dem Herrn gelegt, worin mit Recht ein Nachklang von I 4_{17} gefunden wird; daß in *ἡμῶν* auch das Problem von I 4_{13}ff., ob alle Christen, auch die Verstorbenen, daran teilhaben, nachwirke, wird man nicht behaupten können; ebensowenig andrerseits, daß es den Glauben des Verf., sei es Paulus oder ein Andrer, beweise, die Parusie zu erleben. Das auffallende an dieser Themabestimmung ist, daß im folgenden von der Parusie des Herrn nur nebenbei, von der Vereinigung der Gläubigen mit ihm gar nicht die Rede ist; es sollte heißen: vom Antichrist und seiner Hinderung; statt dessen wird der Blick gleich auf das positive Endziel, was schließlich für die Leser von Bedeutung ist, hingelenkt. Wie das Thema formuliert ist, weist es durchaus auf I zurück, speziell auf I 4_{13}ff., was aber kein Beweis künstlicher Anknüpfung und Nachahmung ist, sobald man sich klar macht, daß P. hier auf die unerwünschten Wirkungen seines I. Briefes in Thess. zu sprechen kommt, die er als solche allerdings nicht anerkennen mag.

2_2 Den Inhalt der Bitte, bezw. (bei dem Negativcharakter) der Warnung gibt P. mit *εἰς τὸ*, s. zu I 2_{12}. 4_9; es beruht auf Verkennung dieses geläufigen Sprachgebrauchs, wenn Hfm., Lünem., B. Weiß, Wohlenb. dies als Zweckangabe fassen und darum den Inhalt des *ἐρωτῶμεν* erst in 2_3 *μήτις* finden. Die beiden (wieder zwei!) schon im Tempuscharakter verschiedenen Infinitive werden durch *μηδέ*[1] entweder in das Verhältnis der Steigerung oder eines Gegensatzes (= erst recht nicht) gebracht: der 1. *σαλευθῆναι* (von *σάλος* stürmisch bewegte Meereswoge, Lk 21_{25}, = in schwankende Bewegung versetzen, erschüttern[2], sowohl von greifbaren Gegenständen Ps 18_7. Jes 7_2. Job 9_6. JSir 16_{18}. Mt 11_7. Apg 4_{31}. 16_{26}. Hbr 12_{26} als von Gemütszuständen Plutarch de amore prol. 1; consol. ad uxor. 4 *τὸν ἐν πένθεσι σάλον*; Ps 10_6. 13_5. 15_5. 16_8. Jdt 12_{16}. I Mak 6_8. Ps Sal 8_{33}. 15_4. Apg 17_{13}; Dittenb. OGIS 515_{47} intr.) scheint dem *σαίνεσθαι* in I 3_3 zu entsprechen, fast möchte man sagen, es erklären zu wollen. Aber es handelt sich hier, wie der Zusatz *ἀπὸ τοῦ νοός*[3] zeigt, nicht um Unsicherwerden in der Glaubensüberzeugung, sondern um Abgebrachtwerden von der Vernünftigkeit, der ruhigen Überlegung. Denn *νοῦς* muß hier wie immer in der Profangraec. und im NT das kritische Urteilsvermögen bezeichnen, nicht die (durch den persönlichen Unterricht des Apostels gewonnene) Überzeugung bezw. Ansicht von der Parusie (Hemming u. A.), erst recht nicht den „Sinn" d. h. das rechte Verständnis der Ausführungen in I 4_{13}ff. (Wolf). I Kor 14_{14}f. legt es nahe, dabei einen Gegensatz zwischen *νοῦς* und (dem gleich folgenden) *πνεῦμα* zu konstatieren: menschlich-natürlicher Verstand und göttlich-ekstatische Eingebung. Man könnte es P. zutrauen, daß er jenem dieser gegenüber sein Recht wahren wollte. Aber *νοῦς* scheint hier nicht den Verstand als Organ, sondern den

---

1. *μητε* KLP D^cE Chrys., Theod. (also rein antioch.) ist *μηδε* gegenüber Abschwächung, wohl durch das folgende 3fache *μητε* veranlaßt; Blaß 77, 10.
2. commoveamini animo Tert., moveamini a vestro sensu vg (g) Ambst.
3. Der Zusatz *υμων* in DE vg syr aeth u. a. ist störend; er verkennt die Bedeutung der Redensart und stammt wohl aus Reminiscenz an I Kor 14_{14}.

Zustand der Verständigkeit zu bezeichnen im Gegensatz zu jeder Art kritischer Unverständigkeit: σαλευθῆναι ἀπὸ (vgl. 1 9) τοῦ νοός ist in höchst prägnantem Bilde unser „sich den Sinn nicht verwirren lassen". Dabei wird der schon im Aor. liegende Hinweis auf einen Einzelvorgang (Wohlenb.) verstärkt durch ταχέως, was hier so wenig wie Gal 1 6 eine willkürliche Beziehung auf „bald nach unserer Abreise" (Joach. Lange) oder „nach dem von uns empfangenen Unterricht" (Piscator, Calov, Olsh.) verträgt, sondern absolut steht = alsbald, wenn nämlich die falsche Meinung an euch herantritt (nicht: wenn überhaupt von der Sache die Rede ist, Lünem.), ohne sorgfältige Prüfung und Überlegung, zu der der Verf. im folgenden das nötige Material liefert. Der 2. Inf. θροεῖσθαι (von θρόος Lärm, also durch Lärmen, Schreien erschrecken, in Furcht setzen)[1] kann nun entweder als der aus dem σαλευθῆναι sich ergebende Zustand gefaßt werden: verwirrt werden und aufgeregt sein (so die Meisten, die es im Sinne freudiger Erregtheit im Hinblick auf die Parusie-Nähe verstehen, u. A. Schmiedel), oder es tritt jenem gegenüber als ein entgegengesetzter Zustand: in Schrecken, Furcht und Angst sein[2]. Hierfür spricht außer der Grundbedeutung die Verwendung des Wortes in Mk 13 7. Mt 24 6, einem Herrenwort, das a. u. St. nachzuklingen scheint (Zimmer, Wohlenb., Resch). So gewiß dem Christentum zumal der ersten Zeit freudige Erwartung, ja Sehnsucht nach dem Tage — nicht des Gerichts, sondern der Erlösung eignet, vgl. Lk 21 28. Phl 4 4f. Off 22 17. 20. Did 10 6, so hat es doch auch sicher nicht an Solchen gefehlt, die der Gedanke des nahen Gerichts, der in der apostolischen Predigt nie fehlte, bange machte: grade daß P. in I 5 1ff. so auf Bereitschaft für den großen Tag gedrungen hatte, konnte sorgliche Gemüter noch ängstlicher machen, nicht durch die Furcht vor den der Parusie vorausgehenden Schrecknissen der messianischen Wehen (die in der jüdischen Apokalyptik einen so beredten Ausdruck findet), sondern durch die Sorge, im Gericht nicht zu bestehen. Diese Auffassung wird bestätigt durch die v. 13—17, die das μηδὲ θροεῖσθαι durch Darlegung der Heilsgewißheit ausführen, während sich P. in 3—12 zunächst mit der ruhigen Überlegung und Beobachtung der Zeichen der Zeit befaßt.

Als Ursache der Sinnesverwirrung und des Erschreckens gibt P. eine mit ὡς ὅτι eingeleitete Aussage über die Parusie; zuvor aber nennt er in einer Trias von μήτε, was diese vermitteln konnte: διὰ πνεύματος, διὰ λόγου, δι᾽ ἐπιστολῆς, wozu dann noch ὡς δι᾽ ἡμῶν tritt. Deutung und Verbindung dieses vierten διὰ sind umstritten: die meisten ziehen es nur zu ἐπιστολῆς (so schon Tertullian); neuerdings möchte man es unter Berufung auf 2 15 mit λόγου und ἐπιστολῆς verbinden (schon Theodoret, jetzt Hilgenf., Lünem., Schmiedel, Bornem. u. A.); nach Erasmus gehört er zu allen drei Begriffen; M. Dods, Askwith und Wohlenb. wollen es statt mit den Subst. vielmehr mit den Verben verbinden: daran ist das richtig, daß δι᾽ ἡμῶν nicht einfach = ἀφ᾽ oder παρ᾽

1. turbamini Tert., terreamini vg u. a.
2. Dies hat zuletzt wieder Wrede energisch geltend gemacht, nur daß er es nicht als Gegenteil zu dem σαλευθῆναι ἀπὸ τοῦ νοός faßt, sondern als dessen Erklärung und so dem ganzen Abschnitt den Charakter eines tröstlichen Hinausschiebens gibt.

ἡμῶν ist, also nicht eine mündliche oder schriftliche Äußerung als von Paulus herrührend (Lünem.) bezeichnet[1]. ὡς δι' ἡμῶν kann nur jenen anderen διὰ parallel die in ihnen steckende Autorität des Apostels als Mittel der Verwirrung und des Schreckens nennen: dann aber ist auch am wahrscheinlichsten, daß es zu allen 3 Mitteln gehört. Die an sich mögliche Verbindung nur mit dem letzten δι' ἐπιστολῆς scheitert daran, daß λόγος absolut gebraucht, hier bedeutungslos wäre – es kann weder „Berechnung (der Parusie)“ sein (Michaelis, Tychsen) noch ohne weiteres „ein Herrenwort“ bedeuten (Nösselt, Baumg.-Crus.)[2]. Bei Theodorets, von Lünem. erneuerter Deutung sollte man, wie Theodorets Paraphrase zeigt, μήτε .. μήτε .. ἤ erwarten: es ist willkürlich, von den 3 gleichartigen μήτε das 1. abzulösen[3]. Lünemanns Bemerkung gegen die Verbindung von ὡς δι' ἡμῶν mit διὰ πνεύματος, bei begeisterter Prophetenansprache sei persönliche Anwesenheit erforderlich, trifft nicht zu: sie konnte so gut kolportiert werden (selbst schriftlich, s. Herm. vis II 4₃) wie ein Apostelwort. Also bleibt das wahrscheinlichste, daß für alle 3 Formen der Äußerung die Autorität des Paulus geltend gemacht wurde – oder doch der Verf. es sich so vorstellte. Doch was bedeuten sie?

Bei πνεῦμα sind von vornherein auszuschließen alle ungeschichtlichen Auffassungen wie Geistererscheinung, Gespenst (Er. Schmidt), Träume (Schrader) oder geistgewirkte Wunderzeichen irgendwelcher Art (Pelagius); es hat nichts zu tun mit pneumatischer Exegese, falscher Deutung ATlicher Weissagungen (Krause), sondern bezeichnet technisch die geistgewirkte Erkenntnis, die Prophetie, vgl. I 5₁₉ = ἐνέργεια πνεύματος = ἀποκάλυψις. – Willkürlich ist es, dem πν. die πνευματικοί Geistesträger, Propheten zu substituieren (Chrysost.) oder gar an Glossolalie und deren Hermeneia zu denken (Clemen). Neben πνεῦμα kann λόγος nur eine nichtprophetische Äußerung meinen, die übrigens auch als inspiriert gewertet werden konnte, I Kor 12₈. 14₉; dem reiht sich ἐπιστολή an, nur durch die Art der Übermittelung davon verschieden: schriftliches Wort. Von allen 3 Arten sagt nun ὡς δι' ἡμῶν, daß sie jenes Verwirren und Beängstigen darum vermochten, weil die Ansicht bestand (ὡς), daß in ihnen Paulus mit seiner Autorität rede. Dies ὡς negiert nicht von vornhein die paulinische Herkunft solcher Äußerungen (tamquam latt.), vgl. I Kor 7₂₅. Lk 16₁; erst recht beweist es nicht das Umlaufen unechter Paulus-Worte und gefälschter Paulus-Briefe (Lünemann). Es kann eben so gut auf echte Äußerungen des Paulus gehen, auf die man sich berief in einem

1. per nos missam ergänzen die latt.

2. Eigenartig, doch grundlos faßt Tertullian de res. carn. 24 die ersten beiden zusammen: neque per spiritum neque per sermonem scil. pseudoprophetarum, neque per epistolam scil. pseudoapostolorum, ac si per nostrum; Origenes in Matth. comm. ser. 55 (IV 329 Lomm.) denkt gar an quidam apud Judaeos sive per scripturas profitentes de temporibus consummationis se scrire sive de secretis (= kanon. und apokr. Schriften). Mit mehr Recht erinnert Ephraim an die ἄτακτοι in der Gemeinde, die Visionen vorgaben, mit trügerischen Worten die Gemeinde ermahnten und Briefe des Apostels fälschten.

3. Man könnte dafür höchstens das bisher nicht beachtete stilistische Argument anführen, daß unser Brief selten Triaden, meist Paare mit Unterteilung hat. δι' ἐπιστολῆς ἢ διὰ λόγου brieflich oder mündlich heißt es in dem Schreiben der Gemeinde von Vienne b. Eus. h. e. V 2₂.

Sinn, den Paulus selbst nicht als den richtigen anerkennen konnte. Bei allen 3 Ausdrücken könnte an I Th. gedacht sein, denn dies ist nicht nur ein Brief, P. nennt seine eschatologischen Belehrungen *λόγοι* I 4_{18} und wenn er sich auf ein geoffenbartes Herrenwort beruft I 4_{15}, so ist das *ἀποκάλυψις* = *πνεῦμα*! Es können aber mit *πνεῦμα* und *λόγος* auch Äußerungen gemeint sein, die den ersten Lesern sofort kenntlich, für uns jetzt unbestimmbar sind. Und schließlich ist es möglich, ja dies ist das wahrscheinlichste, daß P. selbst gar nicht wußte, was es eigentlich war, daß er 3 Möglichkeiten nennt, weil es ihm darauf ankommt alle auszuschließen: seine Autorität soll in keiner Weise dazu mißbraucht werden, so verkehrte Anschauungen zu decken!

Den Inhalt faßt P. kurz zusammen in *ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου*[1]. Auch hier deutet *ὡς* nicht an, daß diese Ansicht unbegründet sei (Hilgenf., Lünem., Bornem. u. d. m.); es dient nur dazu, den *ὅτι*-Satz, den man sonst mit den Infinitiven verbinden müßte, den letzten Substantiven unterzuordnen: „des Inhalts (der Auffassung), daß", vgl. II Kor 5_{19}, wo gewiß nichts verneint, sondern nur *ὅτι* an ein Subst. angeschlossen werden soll; daher auch nicht *ὡς λεγόντων* (an *ἡμῶν* angelehnt) *ὅτι* zu erklären ist (mit Wohlenb.); auch II Kor 11_{21} will *ὡς ὅτι* ähnlich das *ἡμεῖς ἠσθενήκαμεν* von *λέγω* trennen, als sage P. selbst so, während er nur fremde Rede, bezw. deren Inhalt referiert: es steht wie: „..."[2]. Willkürlich übersetzt Hfm. an allen drei Stellen unter Vergleich von I 2_{7} *ὡς ἐὰν* „wie weil" als Begründung zu den Infinitiven. Das mit Betonung vorangestellte Prädikat *ἐνέστηκεν* (Perf. mit Präs.-Bedeutung, Blaß 59, 2)[3] kann nicht heißen: steht bevor, ist zukünftig (Hoelemann) – *ἐνεστῶτα* ist Gegensatz zu *μέλλοντα* Röm 8_{38}. I Kor 3_{22}. Gal 1_{4}, auch I Kor 7_{26} –, sondern bedeutet zunächst: ist da, ist gegenwärtig. Aber „der Tag des Herrn ist da" paßt wörtlich gefaßt schlechterdings nicht in die Situation der Leser: entweder muß das Subjekt oder das Verbum in abgeschwächter Bedeutung genommen werden. Daß der Tag des Herrn im eigentlichen Sinne als der Tag des Gerichts und der Erlösung schon angebrochen sei, kann unmöglich die Meinung der in schwerer Drangsal schmachtenden Christen gewesen sein; nach alttestamentlicher und urchristlicher Auffassung gehört zu dem Herrntag ein solches Maß äußerlich wahrnehmbarer, tiefeingreifender, weltumgestaltender Wundervorgänge, daß kein Christ jener Zeit das „er ist da" aussprechen konnte im Sinne des „wir leben bereits in ihm", es sei denn, er habe den urchristlichen Begriff gnostisch umgedeutet, wie es etwa die in den Pastoralbriefen bekämpften Irrlehrer mit der „Auferstehung" taten II Tim 2_{18}. Eine verinnerlichende Umdeutung des Gerichts- und des Parusiegedankens findet sich tatsächlich in der

---

1. bzw. Zeugen wie KD^{c}E** haben st. *κυρίου* : *χριστοῦ* – ohne Recht.

2. Nach Blaß 70, 2 würde klassisch hier überall *ὡς* mit gen. abs. stehen(?); *ὡς* steht ja auch = *ὅτι*, s. I 2_{11}, also ist *ὡς ὅτι* nur eine der im Spätgriech. beliebten Häufungen; über ähnliche Verbindung zweier Konjunktionen im Neugr. s. Krumbacher SBM 1905, 359; *ὡς ὅτι* z. B. Dionys. Hal. ant. IX 14_{5} codd.; Pap. Rainer I 19_{3}; Leben Tychons ed Usener 41_{1}; latt. für *ὡς ὅτι* quasi, nur Theod. quasi quia.

3. insistat Tert., instet vg al., stet d; siehe ja gekommen ist ihm peš; erhoben hat sich (ihm) philox.

johanneischen Literatur (Joh 3_{18}f. 5_{24}f. und $14_{18.\,23}$). So könnte man annehmen, daß derartige gnostisierende Gedanken, die sich ja an paulinische Wendungen anknüpfen ließen (die Lehre von dem Christus in uns, besonders aber Ausführungen wie II Kor 5_{17}. Röm 6_4, auch grade I Th 5_5) zurückgewiesen würden (so Baur, Hilgenfeld, Bahnsen). Aber die folgende positive Darlegung setzt als Gegensatz nicht falsche Ansichten über die Art der Parusie, sondern solche über die Zeit derselben voraus; es heißt nicht: die Parusie wird sich anders vollziehen, äußerlich sichtbar, sondern: sie kann noch nicht kommen, da der Antichrist noch nicht da ist u. s. f. Auch I 4_{13}ff., woran hier ja angeknüpft wird, ist die Parusie unmißverständlich als äußerlich sichtbare geschildert. Also muß *ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου* (beachte den doppelten Artikel im Unterschied von I 5_2) zwar von Verf. und Lesern im eigentlichen Sinne genommen sein; aber *ἐνέστηκεν* muß nicht wirkliche Gegenwart, sondern die fast zur Gegenwart gewordene Zukunft, das unmittelbar Bevorstehen bezeichnen, „schon im Eintreten begriffen" (Lünem., Schmiedel). Demgegenüber führt P. aus, daß der Tag des Herrn zwar bevorstehe, aber noch nicht so unmittelbar. Das Auftauchen jener Ansicht begreift sich aus den Drangsalen, in denen die Leser stehen: das Seufzen nach Erlösung, der Wunsch nach Anbruch des Reiches der Herrlichkeit setzte sich nur zu leicht um in den Glauben, es müsse heute oder morgen geschehen, und dies um so mehr, als man in I 5_1ff. eine Äußerung des Apostels in diesem Sinne zu besitzen glauben konnte.

2_{3-12} **Die Belehrung über den Antichrist** $_{3.\,4}$ Der Parusie müssen der „Abfall" und das Auftreten des Antichrists vorangehen. Die in $2_{1.\,2}$ vorbereitete Erörterung eröffnet P. mit einer Warnung (*μή* ist nicht von *ἐρωτῶμεν* abhängig, Hfm., B. Weiß, sondern selbständig, fast parenthetisch; vgl. *μὴ πλανᾶσθε* Gal 6_7), die wieder an die Parusierede Mk 13_5. Mt 24_4 erinnert: auch ohne *βλέπετε* heißt *μήτις* (I Kor 16_{11} = *μηδείς* vgl. Kol $2_{16.\,18}$) *ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ* (oft bei P. für *ἀπατᾶν*)[1] „laßt euch von Niemand täuschen": es enthält nicht eine Kritik jener „Täuschungsmittel" v. 2, überhaupt keine Kritik der Motive, sondern besagt nur, daß jene Meinung (*ὡς ὅτι κτλ.*), weil objektiv falsch, auf eine Täuschung hinausläuft. In Verbindung mit *κατὰ μηδένα τρόπον* (verstärkende Aufnahme der Negation, Blaß 75, 6), das nicht nur auf jene 3 Möglichkeiten (Bengel, Baumg.-Cr.) geht, sondern viel umfassender ist, schiebt es von *ὡς δι' ἡμῶν* die Verantwortung auf die eigentlich Schuldigen, die so falsche Ansichten verbreiten, macht aber die Leser selbst für deren Erfolg verantwortlich. — Mit dem begründenden *ὅτι*, das ebenso gut auf v. 2 „laßt euch nicht verwirren, denn" als auf v. 3^a „(was immer sie sagen ist falsch) denn" gehen kann, tritt P. in die Erörterung selbst ein. Der Satz bleibt Anakoluth; als Vorder- oder Nachsatz zu *ἐάν* ist aus v. 2 zu ergänzen: „der Tag des Herrn kommt nicht (fut.)". Es ist verfehlt, um jeden Preis ein Anakoluth vermeiden zu wollen und deshalb *ὅτι* = daß (als

1. *ἐξαπατᾶν* bei LXX nur Ex 8_{29}B, Theod. Dan. Sus. 56, Symm. Ps 89_{23}. Jes 29_9. 47_{10}; bei Paulus Röm 7_{11}. 16_{18}. I Kor 3_{18}. II Kor 11_3 (I Tim 2_{14}), sonst nicht im NT; dafür fehlt *ἀπατᾶν* bei Paulus (nur Eph 5_6. I Tim 2_{14}. Jak 1_{26}).

repräsentiere es den von *ἐξαπατήσῃ* abhängigen Aussagesatz *ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμ. τ. κ.* daß — es wirklich so ist, Knatchbull) oder = ja (Baumg.-Cr.), oder aber *ἐὰν μή* im Sinne des hebr. אִם לֹא als Beteuerungspartikel = ganz gewiß zu fassen (Flatt, Storr.)[1]. Wiederum ist es eine Zweiheit, von der P. aussagt: sie muß vorhergehen, wobei das zwischengestellte *πρῶτον* (Lk 21 9. Mk 3 27. Mt 12 29) zu beiden gehört, nicht etwa ihre gegenseitige Relation, sondern ihr gemeinsames zeitliches Verhältnis zur Parusie festlegend: 1) *ἡ παρουσία* muß kommen, 2) *ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* muß offenbar werden, dann erst kann *ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου* kommen. Es ist diesem Satz charakteristisch, daß die Prädikate in semitischer Weise voranstehen (aor. in der Bedeutung des fut. exact.) und daß alles durch Artikel determiniert ist: es sind geläufige Begriffe, den Lesern von der mündlichen Unterweisung (2 5) her bekannt (dies liegt näher als die ATliche Weissagung, „schriftmäßig", Hilgenfeld; über die Ausdehnung der Apostasie [allgemein, große Massen umfassend, Klöpper] besagt der Art. nichts); jeder etwas, das nur einmal vorhanden ist. An der Zweiheit ist festzuhalten und nicht *ἡ ἀποστασία*[2] als Abstr. pro concr. = *ὁ ἀποστάτης*, refuga zu fassen, identisch mit dem *ὁ ἄνθρ. τῆς ἀνομίας* (Irenäus, Chrysostomus u. v. A.)[3]; ebenso wenig aber ist unter dem Vorwand, die Darstellung schreite von der Wirkung zur Ursache, zur Voraussetzung rückwärts (Pelt, deW., auf v. 9 verweisend), die Reihenfolge umzukehren. Das erste, was kommen muß, ist *ἡ ἀποστασία* (jüngere, hellenist. Form für *ἀπόστασις*, Lobeck zu Phryn. 528), im NT nur noch Apg 21 21, wo es wie I Mak 2 15. Hen 93 9 den Abfall vom Judentum, vom mosaischen Gesetz bedeutet, wie er sich in den Tagen vor Antiochus Epiphanes in großem Umfang vollzog und von den Frommen als Zeichen des nahenden Umschwungs gedeutet wurde: die Makkabäer-Erhebung richtete sich gegen den Versuch des Königs, das ganze Volk zur *ἀποστασία* zu zwingen. Dies ist die historische Wurzel der eschatologischen Idee des Abfalls[4]. Solche Ideen aber wandeln ihre Bedeutung: in einer heidenchristlichen Schrift kann es sich (trotz Ewald, der P. an den Abfall vieler Judäer zum Heidentum denken läßt, B. Weiß, Spitta 145 u. A., die den Abfall des Judentums vom lebendigen Gott in der definitiven Verwerfung seines Messias suchen) nicht um Abfall vom Judentum und mosaischen Gesetz handeln. Sollte es auf Abfall vom Christentum und seinem Evangelium bezogen sein, eine Über-

1. Solche Anakoluthe sind im Stil der Mischna etwas sehr geläufiges. Auch inhaltlich entspricht der Gedanke „nicht eher als bis" rabbinischen Wendungen, s. Aboda zara 5a bei Bousset, Rel. d. Jud.[2] 284 2.

2. marduta Auflehnung syrr. abscessio Tert. Iren., discessio g vg Pelag., Tycon., Hier., defectio Ambst., apostasia Theod. (Iren.). — refuga d e Aug., exemplaria bei Pelag., angelus refuga Victorin zu Off 13 15 — apostata (diabolicam apostasiam in se recapitulans) Iren. V 25 1.

3. Auch Dan. Th 3 8 ist *ἐχθρῶν ἀνόμων καὶ ἐχθίστων ἀποστατῶν* nicht synonym (beides = Heiden, Fritzsche, Holtzmann, NTl. Theol. II 192 4), sondern bezeichnet Heiden und jüdische Renegaten (vgl. v. 5 *ἠνομήσαμεν ἀποστῆναι ἀπὸ σοῦ*).

4. Vielleicht kann man sie noch etwas weiter zurückverfolgen: *ἀποστασία* = מַעַל steht II Chr 29 19. 33 19, auch Asc. Jes 2 4 (p. 84 Charles) von dem Götzendienst unter Ahas und Manasse; Jer 2 19 = מְשֻׁבָה von Israels Buhlen mit Assur und Ägypten; Jos 22 22 = מֶרֶד vom Abfall von Jahve.

tragung, wie sie P. geläufig ist, s. Gal 4_{21}ff. Phl 3_3? Aber Abfall von Christen zum Heidentum liegt völlig außerhalb der Gedanken des Apostels, der die Errettung aller Christen erwartet (I 4_{17}. I Kor 3_{15}; B. Weiß, Bibl. Theol. [5]220). Bei einem späteren Verf. wäre dies eher denkbar: von der Gefahr des Abfalls auch der Gläubigen sprechen Mk 4_{17}. Mt 13_{21}. Lk 8_{13}[1] vgl. die Klagen Hbr 3_{12}. 10_{25}, die Drohung I Pt 4_{17}, die Warnungen Herm. sim IX 26_3. Barn. 4_{10}, bes. die merkwürdige Notiz bei Plinius, daß viele seit 3 oder mehr, ja seit 20 Jahren dem Christentum entsagt hätten (vgl. meine Urchristl. Gemeinden 140f. 165. 228f.; Knopf, Nachapost. Zeitalter 98). Einzelne Andeutungen lassen dabei an die Möglichkeit eines Rückfalls ins Judentum denken (Hebr.? Ign. an d. Magn. 8_1. 10_3. Philad. 6). Die spätere Kirche denkt bei Abfall mit Vorliebe an Ketzerei, und so haben viele Exegeten seit Kyrill von Jerusalem a. u. St. ein Überhandnehmen der Irrlehre geweissagt gefunden, eine Parallele zu I Tim 4_1ff. Jud $_{18}$. II Pt 2_1ff. 3_3[2]. — Gegen alle diese Deutungen spricht 1) daß der ganze Abschnitt 2_{3-12} von Vorgängen außerhalb der Gemeinde redet (B. Weiß, B. Theol.[5] 220), 2) daß dabei kein rechter Zusammenhang mit dem folgenden Stück, der Offenbarung des Antichrists, zu gewinnen ist. Deshalb haben alle diejenigen Exegeten der alten Kirche, die es nicht persönlich faßten und mit dem Antichrist identifizierten (s. ob.), es politisch verstanden als Abfall der Völker vom römischen Imperium (Irenäus V 25_2, Ambrosiaster, Pelagius, Hieronymus), neuere speziell als Abfall der Juden von Rom (im Zusammenhang mit der Gleichsetzung von Parusie und Zerstörung Jerusalems: Clericus, Whitby, Schöttgen, Nösselt) — eine Kombination mit danielischen Motiven (vgl. auch IV Esr 9_3), die sich von dem ursprünglichen Sinn von *ἀποστασία* gänzlich entfernt; deshalb darf man auch nicht von einer Mischung religiösen und politischen Abfalls reden (Aretius, Vorstius, Kern, Wohlenb.). Es bleibt — um die ganz geschichtswidrigen, willkürlichen Deutungsversuche bei Seite zu lassen[3] — nur übrig in *ἀποστασία* den Inbegriff des religiös-sittlichen Ver-

1. Mk 13_{22}. Mt 24_{24}; Asc. Jes 4_9; Bar 28_3; Sib. II 168. III 68 kommen für u. St. nicht in Betracht, weil es sich da um Verführung durch den Antichrist, bezw. Pseudomessiasse handelt.

2. Eine merkwürdige Parallele hierzu bietet die 12. Bitte des Schmone-Esre in der jerusalemischen Recension bei Dalman, Worte Jesu I 300 (vgl. Bousset, Rel. d. Jud. [2]156, 204): ursprünglich sind hier die מְשֻׁמָּדִים = *ἀποστάται* offenbar zum Heidentum abgefallene Juden, wie in den Tagen des Antiochus Epiphanes, an den die מַלְכוּת זָדוֹן im Parallelglied erinnert; durch einen von R. Samuel Hakkaton (dem Kleinen) herrührenden Einschub sind sie auf Minim und Nazoräer (d. h. Christen), also Ketzer umgedeutet. — Hen 93_9 ist bei „Abfall“ an das verweltlichte Treiben der Sadducäer, vielleicht auch der Hasmonäer gedacht (vom Standpunkt der Frommen aus). — In der kopt. Apokalypse p. 160 Steindorff ist an die Stelle von *ἀποστασία* Zwietracht in Jerusalem getreten. — II Hen (slav.) 7_3 braucht *ἀποστάται* von den gefallenen Engeln.

3. Erwähnt seien wenigstens drei bisher übersehene Erklärungsmöglichkeiten:

(1) Dan 9_{26}. 12_{11} bezeichnen LXX mit *ἀποσταθῆναι* die Beseitigung des legitimen Kultus, während Theod. יִכָּרֵת mit *ἐξολοθρευθήσεται*, הוּסַר mit *παραλλάξεως* wiedergibt. Für eine Exegese, die II Th 2 fast ganz auf Dan. zurückführen möchte, müßte es verführerisch sein, *ἀποστασία* hiervon abzuleiten = Aufhören des legitimen Tempelkultus, worauf dann im folgenden der illegitime Kult beschrieben würde.

(2) *ἀποστασία* ist bei den späteren Übersetzern Wiedergabe des von den LXX mannigfach umschriebenen בְּלִיַּעַל, so I Kön 21 (20)$_{13}$ in A (< B) und Theod.; bei

falls zu sehen, losgelöst von der ursprünglichen national-religiösen Beziehung, durch und durch ethisch wie das Christentum überhaupt, aber nicht etwa auf die Christengemeinde übertragen (kirchlich statt national), sondern von der (außerchristlichen) Menschheit gesagt, ein eschatologisches Gegenstück zu Röm 1_{18-32}, das seine nähere Ausführung in den Schilderungen der allgemeinen Gottlosigkeit und des Sittenverderbens der Endzeit hat, II Tim 3_1ff. Mt 24_{12}. Did. 16_3f. Jubil. 23_{14}ff. IV Esr 5_1ff. $_{10}$f. Sibyll. IV 152 ff. VIII 188 ff. Besonders ist Apoc. 13_3 zu vergleichen, wo die von dem Tier betörte gesamte Menschheit (*ὅλη ἡ γῆ*) die Ungläubigen im Unterschied von dem *σπέρμα* 12_{17} bezeichnet; vgl. $13_{8.\ 14.\ 16.}$ 19_{20}. Daß diese Zunahme der Unsittlichkeit nicht eine Wirkung des Antichrists ist, sondern ihm vorangeht, ist Did. 16_4 ausdrücklich gesagt: *αὐξανούσης γὰρ τῆς ἀνομίας . . . καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος*. Dies gilt auch gegen Schmiedels Deutung der *ἀποστασία* auf die Anbetung des *ἄνομος*.

Als 2. Akt erfolgt die Offenbarung des Antichrists, wie einst, da die Apostasie in Israel schon groß war, Antiochus Epiphanes auftrat und sie zur Vollendung zu bringen suchte. *ἀποκαλυφθῇ* wird vom Antichrist offenbar gebraucht in Analogie zur Parusie Christi 1_7, wo es sichtbares Hervortreten aus himmlischer Verborgenheit bezeichnet. Bei dem Antichrist nun kann weder von himmlischer Präexistenz noch von vorhergegangener Entrückung in den Himmel die Rede sein; es ließe sich nur entweder an Wiederkehr aus dem Totenreich denken, sei es des Antiochus Epiphanes (Hfm.), sei es Neros (Schmiedel), oder an irdische Existenz im Verborgenen. Aber so gewiß das Bild des Antichrists Züge von jenen Beiden entlehnt hat, so wenig ist a. u. St. persönliche Identität vorausgesetzt[1]. Und wenn man für die 2. Möglichkeit scheinbar v. 7 geltend machen könnte, so ist dort doch auch von der Sache, nicht von der Person die Rede[2]. Es wird also Ernst zu machen sein mit der Erkenntnis, daß der Ausdruck nur in Analogie zur Parusie Christi hier gebraucht ist (wie v. 9 *παρουσία*) und keine Folgerungen auf das Wie des

---

Aquila Dtn 15_9 (LXX *ἀνόμημα*), Ri 19_{22} (*υἱοὶ παρανόμων*), I Sam 2_{12}. 10_{27}. 25_{17} (*λοιμός*), Spr 16_{27} (*ἄφρων*), Nah 1_{11} (*ἐναντία*). Aquila denkt dabei sicher an Abfall vom Judentum. Verlockend aber ist die Vermutung, daß a. u. St. umgekehrt für *ἀποστασία* בְּלִיַּעַל eingesetzt und dies persönlich = Belial gefaßt werden könnte, eine unerwartete Rechtfertigung der altkirchlichen Deutung auf den Antichrist selbst. Beiden Deutungsversuchen aber steht entgegen, daß, wenn sie vielleicht die Entstehung jener Wendung erklären möchten, sie niemals von einem griechischen Leser und wohl auch nicht von dem Verf. so verstanden werden konnten.

(3) Endlich könnte man an den Abfall der Natur von Gottes Gesetz denken, das Heraustreten der Gestirne 2c. aus ihren Ordnungen, wie das für die Endzeit geweissagt ist: vgl. bes. die Vorzeichen IV Esr 5_4f., wo 6 der Antichrist folgt, auch 6_{12}ff.

1. Es ist wie bei Johannes dem Täufer und Elias: die populäre Vorstellung mochte Beide identifizieren, ihr war das Wiederkommen berühmter Männer aus der Scheol geläufig Mk 8_{28} u. par. (hieran knüpfen die gnostischen Lehren von dem immer neu erscheinenden Christus, sofern darin nicht indische Einflüsse wirksam sind); die geläuterte Auffassung sieht in der Bezeichnung des Täufers als Elias nur ein Werturteil Mk 9_{12}f.

2. Das schon Vorhandensein in diesem Sinne wäre ein Beweis dafür, wie bald der Verf. die Offenbarung und damit zugleich die Parusie erwartet, daß also kein Widerspruch zu I besteht.

Auftretens des Antichrists zuläßt: es ist ein solenner Ausdruck für das öffentliche Auftreten, mag dieses als geschichtliches Hervortreten oder übernatürliche Offenbarung gedacht sein.

Die für das Subjekt gebrauchte Wendung *ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας*[1] (der uns geläufige Name Antichrist fehlt unserem Briefe!) ist nur aus dem Hebräischen ganz zu verstehen: אִישׁ אָוֶן ist ein Übeltäter, synonym zu בֶּן־עַוְלָה *υἱὸς ἀνομίας* Ps 88 (89)$_{23}$, kopt. [Elias] Apoc. bei Steindorff 121$_{22}$. 123$_{7.\ 18}$. 129$_{24}$. 133$_{24.\ 11}$. 139$_{6.\ 23.\ 26}$; Petr. Apoc. 1$_3$ (plur.) und zu פֹּעֲלֵי אָוֶן *ἐργαζόμενοι [τὴν] ἀνομίαν* Ps 5$_6$. 6$_8$. 14$_4$ u. ö., *ποιοῦντες ἀν.* Job 31$_3$. In der rabbinischen Sprache jener Zeit mag man אִישׁ זָדוֹן gesagt haben (vgl. מֶמְשֶׁלֶת זָדוֹן Reich des Frevlers = röm. Reich im Neujahrsgebet, Dalman, Worte Jesu 306; זָדוֹן LXX allerdings *ὕβρις*, aber זֵד Jes 13$_{11}$ *ἄνομος*). Boussets Vermutung (Rel. d. Jud.[2] 292$_1$), daß hier gradezu der Name Belial II Kor 6$_{15}$ (urspr. Teufelsname, später = Antichrist s. Exk. S. 292) in Übersetzung vorliege, kann sich auf Ps 18 (17)$_5$ = II Sam 22$_5$ stützen wo נַחֲלֵי בְלִיַּעַל mit *χείμαρροι ἀνομίας* übersetzt ist (Dtn 15$_9$ *ἀνόμημα* = ב״); es trifft aber das S. 270$_3$ gesagte zu. *ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* ist aber doch noch etwas anderes als אִישׁ אָוֶן; ob das „Mensch" einen Gegensatz zu der angemaßten Gottheit (v. $_4$) beabsichtigt, mag dahingestellt bleiben; „der Mensch" besagt jedenfalls für griechische Leser, daß es sich um etwas einzigartiges handelt, den Repräsentanten, in dem die *ἀνομία* zum vollendeten Ausdruck kommt. *ἀνομία* (wohl zu unterscheiden von Antinomismus, d. h. der theoretischen Bestreitung der Heilsnotwendigkeit oder religiös-sittlichen Zulässigkeit einer Gesetzesordnung) ist nach jüdischer Anschauung der Gegensatz zu dem Leben nach dem Gesetz Mosis, die Aufhebung des normalen Zustandes des jüdischen Lebens, in erster Linie die Verletzung der Heiligkeit des Tempelkults und der Reinheitsgebote. *ἀνομία* ist das Heidentum, das das Gesetz Gottes nicht kennt, speziell aber das in Israel eindringende heidnische Wesen, der Hellenismus, wie er sich unter den Seleuciden den Juden bedrohlich aufdrängte, vgl. Ps. Sal. 1$_8$. 2$_{3.\ 12}$; später wird es zusammenfassende Bezeichnung der Sittenverderbnis der Endzeit Mt 24$_{12}$. Did. 16$_4$. Der Mensch der *ἀνομία* ist danach zunächst ein gewaltiger heidnischer Tyrann, der, selbst im höchsten Grade tempelschänderisch, das Gottesvolk bedrängt und zum Hellenismus zu verführen sucht, anfangs kein Anderer als Antiochus Epiphanes selbst in der Vorstellung der jüdischen Frommen, dann aber Jeder, der es ihm nachtut, so in den bald nach 63 v. Chr. verfaßten Salomo-Psalmen Pompejus mit seinen römischen Soldaten (17$_{11}$ *ὁ ἄνομος*, $_{18}$ *ἄνομοι*). Der Ausdruck weist jedenfalls zunächst auf einen Nichtjuden, einen Heiden hin und ist so von der Mehrzahl der Exegeten ver-

1. Neben *ἀνομίας* (אB . . Or $^1/_6$ sah boh, aber auch Tert. Amb. Ambst. Kyr. v. Jer. Damasc. Niceph.) steht die LA *ἁμαρτίας* AOr $^5/_6$ aeth; DG latt. Iren. Hipp. Aug.; KLP syrr goth Chrys. Thdrt. ς, daher Luthers „Mensch der Sünde"), offenbar Glosse, um den in seiner Besonderheit nur geschichtlich verständlichen Begriff *ἀνομία* durch den Allgemeinbegriff zu erläutern. Konformation nach *ἀνομίας* v. $_{7.\ 8}$ (Lünem.) ist wenig wahrscheinlich. Justin hat neben *τὸν τῆς ἀνομίας ἄνθρωπον* Dial. 32$_4$ durch einen lapsus memoriae auch *τὸν τῆς ἀποστασίας ἄνθρωπον* Dial. 110$_2$.

standen (s. Exkurs 293). Aber wie bei *ἀποστασία*, so muß auch bei diesem allmählich zur Scheidemünze gewordenen Ausdruck die ursprüngliche Bedeutung nicht festgehalten sein. Wie in den Kreisen der jüdischen „Frommen“ die Hasmonäer, in denen man anfangs „Messiasse“ begrüßt hatte, allmählich zu „Gottlosen“ wurden, wie viele Juden Herodes und sein Geschlecht als Typen der *ἀνομία* beurteilten, so konnte aus dem heidnischen Tyrannen ein jüdischer Aftermessias werden, schon in der jüdischen, erst recht in der christlichen Eschatologie, wo der von den Juden noch immer erwartete Messias naturgemäß als Gegner Christi, als satanischer Messias erscheinen mußte. Die Entscheidung läßt sich nur auf Grund des Gesamtbildes geben, s. den Exkurs[1].

Zunächst gilt es noch die 2 Appositionen zu betrachten, die P. zur Charakteristik des Antichrists hinzufügt und die in aufsteigender Linie das gottwidrige Wesen jenes *ἄνϑρ. τῆς ἀν.* zu voller Enthüllung bringen. *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας*, vermutlich aus Jes 57_{4} *τέκνα ἀπωλείας σπέρμα ἄνομον* (vgl. Röm 2_{12}) entlehnt wie jenes *ἄνϑρ. τ. ἀν.* aus Ps 88 $(89)_{23}$[2]. Das hebraisierende *υἱὸς* in dieser Verbindung (Deißmann, Bibelst. 163) bedeutet nichts anderes als *ἄνϑρ.* (vgl. *υἱὸς ϑανάτου* I Sam 20_{31}. II 12_{5} und *ἄνϑρ. ϑαν.* II 19_{28}. I Kön 2_{26}); es bezeichnet nicht Herkunft[3], sondern Zugehörigkeit (s. zu I 5_{5}), hier faktisch das Schicksal: er verfällt dem Verderben = *εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει* Off $17_{8.\ 11}$; *υἱοὶ τῆς ἀπ. γενήσονται* Petr. Apc. 1_{2}; daß er auch für andere zum Verderben wird (Theodoret u. a.), liegt nicht im Ausdruck und ist wohl nur aus Off 9_{11} eingetragen. Auch diese Bezeichnung läßt mannigfache Anwendung zu; Joh 17_{12} ist sie auf Judas Ischarioth bezogen; Didasc. IV p. 15_{34} Achelis auf Apostaten (zum Judentum); später gelegentlich auf Dämonen, s. z. B. Byz. Z. XII 204_{11}. Hier stellt sie von vornherein fest, was dann v. 8 ausführt, das Endschicksal des gottwidrigen Unterfangens. Ein Gegensatz zu Christus als dem zum Herrscher des künftigen Reiches eingesetzten Sohne (Wohlenb.) ist nicht angedeutet.

4 Auf diese antizipierende Charakteristik des Schicksals folgt nun erst eine Näherausführung des Verhaltens, in Form eines Paars von Part. *ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος*. Der gemeinsame Artikel verbietet es, das erste für sich zu nehmen, substantivisch = der Widersacher (so abs. *οἱ ἀντικείμενοι* Jes 66_{6}. II Mak 10_{26}. I Kor 16_{9}. Phl 1_{28}; sing. I Tim 5_{14}; Dio Cass. 398; sonst immer mit Dativobjekt, auch Lk 13_{17}. 21_{15}), wobei dann willkürlich „Christi“ (Heidenreich, Schott, Kern, also letztlich = *ἀντίχριστος* I Joh 2_{18} Lünem., Bornem.), oder „Gottes“ oder „Gottes und Christi“

---

1. Die 3. Deutung, die den Mensch der Gottlosigkeit innerhalb des Christentums sucht, in der Irrlehre, im Papsttum oder sonstigen Größen der Kirchengeschichte, darf hier auf sich beruhen (s. den Exkurs).

2. Auch in der kopt. [Elias]-Apoc. bei Steindorff 838 ff. stehen Sohn des Verderbens und der *ἄνομος* beisammen.

3. Es hat deswegen keinen Sinn an das aus der *ἄβυσσος* (= *ἀβαδδών* = *ἀπώλεια* Off 9_{11}) aufsteigende Tier Off 11_{7} zu erinnern (Bousset, Antichr. 99); vgl. Ephr. syr. 7 Lamy; Testamentum domini 3 und 9 ברא דאבדנא; Frz. Delitzsch übersetzte a. u. St. אִישׁ הַחַטָּאָה בֶּן־הָאֲבַדּוֹן.

(deW. u. a.) oder gar „des Menschengeschlechts" (Michaelis, Baumgarten) ergänzt wird[1]. Auch sachliche Verwandtschaft rechtfertigt nicht die Verbindung zweier ungleichartiger Begriffe unter einem Artikel. Bei der partizipialen Fassung beider entsteht auch kein unbequemes Zeugma, bei dem aus *ἐπὶ* ein Dativobjekt zu *ἀντικείμ.* ergänzt werden müßte: denn *ἐπί*[2] heißt hier nicht über, sondern = עַל (syrr.) wider und paßt so gut zu beiden Verben (Schmiedel). Der Ausdruck scheint sich frei an die Schilderung des gottfeindlichen Königs in Dan 11 36ff. anzulehnen: *καὶ ποιήσει κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ὁ βασιλεὺς*[a] *ὑψωθήσεται καὶ μεγαλυνθήσεται*[b] *ἐπὶ πάντα θεὸν καὶ [ἐπὶ τὸν θεὸν τῶν θεῶν*[c]*] λαλήσει ὑπέρογκα*[d] *καὶ κατευθυνεῖ*[e] *μέχρις οὗ*[f] *συντελεσθῇ ἡ ὀργή· εἰς γὰρ συντέλειαν γίνεται*[g]. 37 *καὶ ἐπὶ πάντας*[h] *θεοὺς τῶν πατέρων αὐτοῦ οὐ συνήσει*[i] *καὶ ἐπιθυμίᾳ*[k] *γυναικῶν*[l] *καὶ ἐπὶ πᾶν*[m] *θεὸν*[n] *οὐ συνήσει*[o], *ὅτι ἐπὶ πάντας μεγαλυνθήσεται*[p] [3]. Hiervon fehlen an u. St. die Züge von der Mißachtung der eignen väterlichen Götter und der Begierde nach Weibern; dafür tritt das sich setzen wider (*ἀντικεῖσθαι* = צָרַר, אָיַב u. a. Gal 5 17. I Tim 1 10) und sich erheben wider (*ὑπεραίρεσθαι*)[4] alles Göttliche noch schärfer hervor. Beachtenswert sind zwei Zusätze: 1) bei *ἐπὶ πάντα θεόν* das abschwächende *λεγόμενον*, das etwa dasselbe bedeutet wie die LA *πᾶν θεόν* (s. [m]): es umfaßt nicht den wirklichen und die vermeintlichen Götter, sondern bezeichnet nur die letzteren eben als vermeintliche, vgl. I Kor 8 5. Gal 4 8 (so schon Iren. III 6 5. V 25 1, zuletzt Wohlenb.); das Glied *καὶ ἐπὶ τὸν θεὸν τῶν θεῶν* hat der Verf. entweder nicht gelesen, oder absichtlich weggelassen: wider Gott, den wahren Gott, kann er sich gar nicht überheben. 2) *ἢ σέβασμα* vielleicht entsprechend Dan 11 37, aber nicht = göttliches Wesen, numen im allg. (Lünem., Bornem.), sondern Anbetungsgegenstand, heilige Sache, Altar, Götterbilder u. s. f., vgl. Sap 14 20. 15 17. Dan. Bel 27. Apg 17 23[5].

Das Maß dieses *ἀντικεῖσθαι καὶ ὑπεραίρεσθαι ἐπί κτλ.* wird dargestellt in dem *ὥστε*-Satz (vgl. 1 4), wobei *αὐτὸν* Subjekt des acc. c. inf. zu dem

---

1. Aus Sach 3 1, wo הַשָּׂטָן mit *διάβολος*, לְשִׂטְנוֹ mit *τοῦ ἀντικεῖσθαι αὐτῷ* übersetzt ist, könnte man auf *ὁ ἀντικείμενος* als Teufelsname schließen, der dann auf den Antichrist übertragen sei.

2. in Tert., super d e Iren. Theod., supra g vg Ambst.; *ὑπὲρ* paraphr. Hippolyt in Dan. IV 49.

3. Text nach Theodotion [a]*ο βασ* in LXX MT vor *και*, A nach *μεγαλ.* [b]*παροργισθησεται και υψ.* LXX. [c] fehlt in B geg. A LXX MT. [d]*εξαλλα λαλησει* LXX. [e]*ευοδωθησεται* LXX. [f]*εως αν* LXX. [g]*εις αυτον γαρ συντελεια γινεται* LXX. [h]*τους* (st. *παντας*) LXX MT. [i]*ου* fehlt in A, *ου μη προνοηθη* LXX. [k]*επιθυμιαν* A, *εν επιθυμια* LXX (MT). [l]*γυναικος* LXX (geg. MT). [m]*παντα* A. [n]*και επι παν θεον* fehlt in LXX. [o]*ου μη προνοηθη* LXX. [p]*εν παντι υψωθησεται* LXX.

4. *και υπεραιρ.* fehlt in ℵ*; *και επαιρ.* GF Orig. 5/7, Hippol., Prokop.; *ἐπαίρεσθαι* im Sinne von sichüberheben ist bei Prof. und LXX viel häufiger (s. die Stellen bei Wilke-Grimm und I Kön 12 24 B. Esr 3 13. 8 13. Ps 37 35; II Kor 11 20; *ὑπεραίρ.* LXX nur II Mak 5 23 c. dat. [Ps 31 4. Prv 38 29. JSir 48 13 akt., II Chr 32 23. Ps 72 16 passiv in anderem Sinne], II Kor 12 7. Hippolyt in Dan IV 49 wechselt zwischen *ἑαυτὸν ὑπεραίρειν* und *ἐπαίρεσθαι.*

5. Syr. peš übers. deḥla (Gegenstand der) Furcht, philox sagida (Gegenstand der) Anbetung; Tert. religio, Iren. d e g vg quod colitur; idola erklärt Iren., veneratio Corp. gloss. II 205.

intransitiven *καθίσαι*[1] ist (falsch schreiben Grotius, Koppe, Pelt *αὐτὸν* als Obj., ganz unmöglich ist die Annahme eines Hyperbatons = *εἰς αὐτὸν τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ* vgl. Hbr 9 24. III Joh 12, zu der Wohlenb. neigt). Was das „sich in den Tempel Gottes setzen"[2] bedeutet, sagt das angeschlossene Partizipium *ἀποδεικνύντα*[3], das einem praes. de conatu entspricht: „indem er dadurch zu beweisen sucht", nicht „sich zur Schau stellt" Lünem.; richtig ist, daß *ἀποδεικν.* nicht eine Erklärung mit Worten, sondern einen Tatbeweis bezeichnet Chrys., Wohlenb., nur darf man nicht die Trugwunder aus v. 9 als das Beweismittel hier heranziehen (Chrys. bis Wohlenb.), dies besteht vielmehr lediglich in dem „sich setzen in den Tempel Gottes". *ἑαυτόν* nimmt in bekannter Prolepsis (Blaß 80, 4) das Subj. des *ὅτι*-Satzes als Obj. voraus. Die Stellung *ἔστιν θεός* legt einen stärkeren Ton auf *ἔστιν* „wirklich ist". *θεός* kann mit „ein Gott" übersetzt werden, ist aber richtiger mit „Gott" wiederzugeben – nur nicht mit „der Gott". Denn allerdings kann nicht die Meinung sein, daß er sich nur als einen Gott neben den andern, als ein göttliches Wesen proklamiert, sondern daß er sich anstelle aller Götter setzt. Unklar bleibt nur das Verhältnis zu dem wirklichen Gott – das sich setzen *εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ*, nachdem vorher nur von den vermeintlichen Göttern die Rede war. Konsequent wäre in ihrer Art eine Deutung, welche den Artikel hier generisch nimmt: in den Tempel des betreffenden Gottes, und demgemäß an heidnische Göttertempel denkt, in denen der Antichrist sich statt der Götter verehren läßt (so ungefähr Schrader, nur daß er in *τοῦ θεοῦ* das Innere des Tempels, die Cella als Ort des Götterbildes, bezeichnet sein läßt). Aber dies widerlegt sich durch den jüdischen Ursprung der Vorstellung. Man hat dafür biblische Anknüpfungen in den Spotttrauerliedern auf die Könige von Babel und Tyrus bei Jes 14 13f. und Ez 28 2 finden zu sollen geglaubt: dort heißt es *σὺ δὲ εἶπας ἐν τῇ διανοίᾳ σου· εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι, ἐπάνω τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ θήσω τὸν θρόνον μου, καθιῶ ἐν ὄρει ὑψηλῷ ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ ὑψηλὰ τὰ πρὸς βορρᾶν,* [14] *ἀναβήσομαι ἐπάνω τῶν νεφῶν (νεφελῶν* A*), ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ*; hier *τάδε λέγει κύριος· ἀνθ' οὗ ὑψώθη σου ἡ καρδία καὶ εἶπας· θεός εἰμι ἐγώ, κατοικίαν θεοῦ κατῴκησα ἐν καρδίᾳ θαλάσσης, σὺ δὲ εἶ ἄνθρωπος καὶ οὐ θεὸς καὶ ἔδωκας τὴν καρδίαν σου ὡς καρδίαν θεοῦ*[4] . . . Aber die Vorstellung von dem Versuch einer gottfeindlichen Macht, den Gottessitz einzunehmen, ist offenbar viel älter, und jene Lieder nur schwächliche Nachklänge mythologischer Ideen: man beachte, daß Jes 14 von dem Götterberg im Norden, Ez 28 von einer Gotteswohnung im Herzen des Meeres die Rede ist[5]. Der Alexander-

---

1. Vor *καθίσαι* schiebt ς mit jüngeren Zeugen (GF KL D^c^E syrr. Chrys., Thdor., Thdrt., Kyr. v. Alex.) *ὡς θεὸν* ein; 3 106 108 115 nach *καθ.*, eine falsche, weil das nachfolgende vorausnehmende Glosse.

2. Nur Unkenntnis des Griechischen konnte die von Augustin erwähnte Fassung des in templum dei nicht lokal, sondern = als Tempel Gottes, d. h. als Kirche (bei kollektiver Deutung des *ἀντικείμενος* = Häretiker) hervorrufen.

3. *ἀποδεικνύοντα* AGF 37 al. gegen die besten Zeugen; vgl. Blaß 23, 1, Winer-Schm. 14, 18.

4. Beide Stellen zieht schon Hippolyt de antichr. 17. 18 heran.

5. H. Gunkel, Schöpfung und Chaos 1875; W. Bousset, Antichrist 1895 104ff.; H. Greßmann, Ursprung der isr.-jüd. Eschatol. 1905, 113ff.

roman liefert noch andere Varianten zu dem einen gleichen Motiv: Alexander versucht ins Meer hinabzufahren; durch Finsterland ins Götterland zu dringen; auf Adlern zum Himmel aufzufliegen u. ä. m.[1]. In der jüdischen Vorstellung ist an die Stelle der mythologischen Göttersitze der Tempel Gottes, natürlich der zu Jerusalem getreten. Sich in diesen zu setzen, ist das entscheidende Zeichen der widergöttlichen Macht, die hier aus dem kosmologischen Mythus in eschatologische Spekulation umgesetzt ist.

Es fragt sich nun, ob diese jüdisch-apokalyptische Vorstellung bei ihrer Übertragung in die christliche Eschatologie ohne weiteres übernommen oder umgedeutet worden ist: jenes ist die Meinung der ältesten Exegeten wie vieler Neueren (Iren., Hippol., Orig., Exegeten bei Hieronymus, Grotius, Clericus, deW., Wieseler, Baur, Döllinger, Luthardt, Lünem., Bornem., Schmiedel). Man erblickt darin meist einen Beweis für die paulinische Herkunft, oder doch die Abfassung vor dem J. 70. Merkwürdigerweise sieht Irenäus (V 25_4), der diese Vorstellung, wohl in Anlehnung an II Th, doch mit Beziehung auf seine Zeit vertritt, ganz davon ab, daß der Tempel in Jerusalem nicht mehr steht; sein Schüler Hippolyt (in Dan IV 49, antichr. 6) hat zur Ergänzung den seitdem oft (z. B. von Origenes in Mt. comm. ser. 40 [IV 275]), Apollinaris bei Hier. in Dan 9_{24} (I 266 Lietzmann) wiederholten Zug beigefügt, daß der Tempel eigens für den Antichrist wieder aufgebaut wird[2]. Seit dem 4. Jahrhundert wird dagegen die Meinung vorherrschend, daß der Tempel Gottes die christliche Kirche bedeute (wofür man sich auf I Kor 3_{16}. II 6_{16}. Hbr 3_6. I Pt 2_5. 4_{17}. I Tim 3_{15} beruft), in die sich die Ketzerei eindrängt (Hier., Thdrt., Oikum., Theophyl., Calvin u. d. meisten bis auf Thiersch, Hilgenf., Bahnsen) oder wie es seit der Zeit der Kirchenreformversuche gewendet ist, in der sich der Papst mit dem Anspruch des Vicarius Christi, Vice-Gott niedergelassen hat (*καθίσαι* – cathedra Petri!). Eine etwas unklare Verbindung beider Deutungen versucht Wohlenb.: der Tempel zu Jerusalem erscheint als die Form einer viel weiter greifenden Sache: überall wo die in Jesu Christo beschlossene Herrlichkeit Gottes sich geltend macht, wird jener Gottesfeind ihm als Widerpart entgegentreten!

Bei der neuesten „traditionsgeschichtlichen" Auffassung fallen diese Schwierigkeiten hinweg: der Verf. hat die Vorstellung, u. zw. in ihrer jüdischen Ausprägung, übernommen als Ausdruck für den höchsten Grad widergöttlichen Wesens bei jenem Antichrist, der Anmaßung göttlicher Verehrung – ob und wie er sich dabei die Ausführung des „sich setzens in den Tempel Gottes" ausgemalt hat, muß dahingestellt bleiben. Über Bestehen oder Nichtbestehen des jerusalemischen Tempels mag er sowenig reflektiert haben wie 100 Jahre nach ihm Irenäus; auch der um 93 – 95 schreibende Verf. der Apokalypse

---

1. Fr. Kampers, Alexander d. Gr. und die Idee des Weltimperiums 1901, 128.

2. Andere betrachten die W:issagung Jesu von der völligen Zerstörung des Tempels Mk 13_2 als noch nicht erfüllt, so grade Kyrill von Jerusalem Katech. XV 15, desgl. Chrysost. zu Mt 24_2 Hom. 75; Cramers Catene zu Mt 24_2 und Mk 13_2. Der Bordeauxpilger v. J. 333 sah noch die Ruinen, und Eusebius dem. ev. VIII 3_{12} erzählt, wie sie als Baumaterial für Götzentempel und Theater dienten. Diese Exegeten haben insofern Recht, als noch heute Teile der ältesten Tempelunterbauten stehen.

setzt in c. 11 den Bestand des Tempels scheinbar voraus: faktisch hat er hier nur ein älteres apokalyptisches Stück verwertet. Ebenso wird bei dem Schriftbeweis für die 2. Parusie gerne Hab 220. Mal 31 *ἥξει ὁ κύριος εἰς τὸν ναὸν αὐτοῦ* angeführt (schon I Clem 235), ohne daß der Tempel Bedenken erregte.

Wichtig ist aber noch klarzustellen, daß die ganze Vorstellung nicht aus Dan und der darauf ruhenden synopt. Apokalypse herausgesponnen ist:

Dan 926f. Theod.

καὶ μετὰ τὰς ἑβδομάδας τὰς ἑξήκοντα δύο ἐξολοθρευθήσεται[1] *χρῖσμα καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ· καὶ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον διαφθερεῖ σὺν τῷ ἡγουμένῳ τῷ ἐρχομένῳ [καὶ]*[2] *ἐκκοπήσονται ἐν κατακλυσμῷ καὶ ἕως τέλους πολέμου συντετμημένου*[3] *τάξει ἀφανισμοῖς*

27 *καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς ἑβδομὰς μία, καὶ ἐν τῷ ἡμίσει*[4] *τῆς ἑβδομάδος [καταπαύσει θυσιαστήριον καὶ θυσίαν καὶ ἕως πτερυγίου ἀπὸ ἀφανισμοῦ· καὶ ἕως συντελείας καὶ σπουδῆς τάξει ἐπὶ ἀφανισμοῦ. καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς ἑβδομὰς μία· καὶ ἐν τῷ ἥμισυ τῆς ἑβδομάδος]*[2] *ἀρθήσεταί μου θυσία καὶ σπονδή, καὶ ἐπὶ τὸ*[5] *ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων [ἔσται]*[2] *καὶ ἕως τῆς*[6] *συντελείας καιροῦ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν.*

Ο'

καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα καὶ ἑξήκοντα δύο ἀποσταθήσεται χρῖσμα καὶ οὐκ ἔσται· καὶ βασιλεία ἐθνῶν φθερεῖ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον μετὰ τοῦ χριστοῦ. καὶ ἥξει ἡ συντέλεια αὐτοῦ μετ' ὀργῆς καὶ ἕως καιροῦ συντελείας ἀπὸ πολέμου πολεμηθήσεται

27 *καὶ δυναστεύσει ἡ διαθήκη εἰς πολλούς καὶ πάλιν ἐπιστρέψει καὶ ἀνοικοδομηθήσεται εἰς πλάτος καὶ μῆκος καὶ κατὰ συντέλειαν καιρῶν καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα καιροὺς καὶ ξβ' ἐτῶν ἕως καιροῦ συντελείας πολέμου. καὶ ἀφαιρεθήσεται ἡ ἐρήμωσις ἐν τῷ κατισχῦσαι τὴν διαθήκην ἐπὶ πολλὰς ἑβδομάδας καὶ ἐν τῷ τέλει τῆς ἑβδομάδος ἀρθήσεται ἡ θυσία καὶ ἡ σπονδή, καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται ἕως συντελείας καὶ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν.*

Hier ist trotz aller Unklarheiten deutlich genug die Entweihung des Tempels zu Jerusalem durch Aufhebung des legitimen Kultus einerseits und die Aufstellung des *βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων* andrerseits geschildert: unter letzterem ist der von Antiochus Epiphanes errichtete Zeusaltar zu verstehen, vgl. noch Dan. 1211 Theod. *καὶ ἀπὸ καιροῦ παραλλάξεως τοῦ ἐνδελεχισμοῦ καὶ δοθήσεται τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἡμέραι χίλιαι διακόσιαι ἐνενήκοντα;* Ο' und A *ἀφ' οὗ ἂν ἀποσταθῇ ἡ θυσία διαπαντὸς καὶ ἑτοιμασθῇ δοθῆναι τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἡμέρας* (*-αις* A) *χιλίας διακοσίας ἐνενήκοντα.*

Mk 1314. Mt 2415 *ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* [Mt + *τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου*] *ἑστηκότα ὅπου οὐ δεῖ* [*ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ* Mt] — *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω — τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη* u. s. f. Hier ist „der Greuel der Verwüstung" offenbar als apokalyptischer Terminus übernommen, ohne daß seine Bedeutung klar wäre. Mt hat auf Grund Daniels wohl richtig interpretiert von einer Entweihung des Tempels — aber wodurch? Götzenaltar oder Kaiserbild? —, während Lk 2120 *ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἱερουσαλήμ, τότε γνῶτε ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς. τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη* unverkennbar die Vorstellung auf Grund der Ereignisse des jüdischen Krieges umbiegt in die feindlicher Belagerung.

Weder mit Dan noch mit Mk (Mt) hat nun unsere Stelle etwas zu tun: das „sich in den Tempel Gottes setzen" ruht, wie gezeigt, auf viel älteren Vorstellungen, deren Ursprünge sich im Dunkel prähistorischer Mythenbildung verlieren.

Allerdings sind diese Vorstellungen allmählich historisiert worden und haben infolge einzelner eindrucksvoller Erlebnisse bestimmte Einzelzüge angenommen: aber weder Caligulas Versuch noch sonst ein bestimmtes Ereignis der Seleuciden- oder

1. *ἐξολεθρ-*A. 2. add A. 3. *συντετετμ-*A. 4. *ημισυ* A. 5. *τὸν* A. 6. om A.

Kaiserzeit hat auf die Formulierung a. u. St. eingewirkt[1]. Es gehört zu den überall in der Geschichte, zumal in der Apokalyptik zu beobachtenden Regeln, daß die ursprünglichen Vorstellungen neben den Umbildungen fortleben und diese meist überdauern.

Die Charakteristik des Antichrists hebt also nur sein sittliches und sein religiöses Verhalten heraus: er erscheint als Zusammenfassung aller *ἀνομία* und als Rebell wider Gott. Von nationalen, politischen, kriegerischen Zügen, wie sie sich sonst meist finden, ist keine Rede.

25–7 Der Grund der Verzögerung. P. unterbricht die Darlegung vom Antichrist, um sie als den Lesern bekannt darzustellen und zugleich ein neues Moment, zeitlich zurückschreitend, beizubringen: das aufhaltende. 25, von manchen als Abschluß zu 3f. gezogen (Bornem.), steht in engem Verhältnis zu 6. Es ist des P. Art, an das Wissen seiner Leser zu appellieren, vgl. I 29. 33. 42, auch speziell an frühere Belehrungen zu erinnern[2], vgl. I 34 [II 37]; das impf., sonst bei P. selten, weist auf Wiederholung: zu sagen pflegte. Das unvermutete Eintreten des ich st. wir ist wie bei I 218. 35 zu erklären (s. d. Exkurs zu I 13. S. 67). Daß sich darin Timotheus als Verf. des Briefes melde (Spitta), der bei seiner 2. Anwesenheit von diesen Dingen geredet habe, ist durch nichts zu beweisen; die Handschrift muß außer betracht bleiben, s. Einl. S. 36. Die Schwierigkeit, daß diese ausgeführte Eschatologie hiernach älter ist als I Thess 4. 5, ist von den Exegeten meist stark übertrieben worden — P. müsse gradezu, als er I Thess schrieb, seine eignen Unterweisungen aus dem Gedächtnis verloren haben, ebenso aber auch seine Leser, da diese sonst ihn daran erinnern mußten, nicht er sie; deswegen setzte Grotius II vor I und sehen die Neueren hier ein Zeichen der Unechtheit: der Pseudopaulus berufe sich für das, was in den echten Briefen nicht zu finden sei, auf mündliche Unterweisung. Aber I Thess 4. 5 schließt, recht verstanden, die hier vorgetragene Eschatologie nicht aus, und daß P. nicht immer alles mitteilte, was er lehrte, zeigen seine Briefe zur Genüge. Daß er hier mit einem leisen Tadel (Estius, Lünem.) an frühere Aussprüche erinnert (Bornem.), hat seinen guten Grund darin, daß er sich mit seinen Worten in I mißverstanden fühlt: das Korrektiv für solche Mißdeutungen hätten die Leser gehabt, wenn sie an frühere Belehrungen zurückdachten. Damit ist zugleich der Verdacht abgewehrt, als habe er ihnen zunächst falsche Illusionen gemacht, die Parusie in größerer Nähe verheißen, als sie wirklich kam.

26 Paulus gibt aber zu, daß eine Verzögerung statthat: dies liegt in dem *καὶ νῦν*, das offenbar einen Gegensatz zu *ἔτι ὢν πρ. ὑμᾶς* bildet[3];

1. Die Vergötterung Agrippas Apg 1221ff. — gewiß nicht die Quelle für unsere Stelle — zeigt, wie nahe derartige Gedanken damals lagen; vgl. auch Apg 1411f.

2. Für *ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς* haben DE Ambst, Hippolyt antichr. 63 cod H bei Achelis einen gen. abs. *ἔτι ἐμοῦ ὄντος* me adhuc agente; trotz des gleichen Subj. im damaligen Griechisch zulässig Blaß 74, 5, ist er doch bei P. selten, II Kor 1221, und hängt a. u. St. wohl mit der Lesart *ελεγοντο* dicebantur zusammen, die ähnlichen Bedenken entsprungen sein wird, wie wir sie oben geltend machten — *αντι* für *ετι* in GF ist Schreibfehler.

3. Die Erlanger Experimente, anders als üblich zu konstruieren — Hofm. zieht

zwischen dieser und der nachfolgenden Zeitbestimmung *ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ* kann *νῦν* nicht logisch gefaßt werden, weder folgernd „und so“ Koppe, Krause, noch als Übergang zu einer neuen Mitteilung „und nun“ deW., Ewald, Lünem., wofür man sich fälschlich auf das in Apg. häufige *καὶ νῦν* beruft, das immer temporale Bedeutung hat, 7 34 = Ex 3 10 וְעַתָּה; erst recht nicht logisch und temporal zugleich „so auch jetzt noch“ Schott. Die meisten Exegeten, welche es temporal fassen, suchen nun einen Gegensatz zu dem folg. *ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ*; aber abgesehen davon, daß dies seinen Gegensatz in *ἤδη* v. 7 findet, ergibt es, wenn man *νῦν* mit *τὸ κατέχον* verbindet (Whitby, Schrader, Olshausen, Döllinger, Bisping, Wieseler, Zahn) ein unnützes Hyperbaton (vgl. Blaß 80, 5). — *ὁ κατέχων ἄρτι* ist eben doch etwas anderes — oder wenn man es mit *οἴδατε* verbindet (Hfm., Bornem., Wohlenb.), eine schiefe Entgegenstellung von jetzigem Wissen und zukünftiger Offenbarung. Bornemanns Umschreibung setzt ein *καὶ τὰ νῦν* voraus. Man wird also bei dem Gegensatz zu *ἔτι* v. 5 stehen bleiben müssen: nicht im Sinne der Rekapitulation: und wenn ihr euch jetzt jene früheren Unterweisungen vergegenwärtigt, so (Klöpper); vielmehr tritt der einstigen Unterweisung als ein neues Moment jetziges Wissen gegenüber; dabei ist, wie schon die Stellung andeutet, dies neue Wissen veranlaßt durch eine neue Situation, *τὸ κατέχον*: davon war früher nicht die Rede gewesen. Es ist willkürlich das neue Moment der Belehrung in *ἀποστασία* v. 3 zu suchen (Storr, Flatt); es ist die gegenwärtige Lage (Kern, Hilgenf.), die durch *τὸ κατέχον* als Verzögerung eingeführt wird. Dies *τὸ κατέχον*[1] ist ein vieldeutiger, heiß umstrittener Begriff, um so schwieriger, als daneben v. 7 *ὁ κατέχων* auftaucht, und es sich nun fragt, ob beide identisch sind, sich wie konzentrische Kreise verhalten oder ganz auseinanderfallen: letzteres gaben lateinische Versionen an die Hand, welche das einemal detinere, das anderemal tenere übersetzen[2], also *κατέχειν* in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen nehmen: hinhalten, aufhalten, hindern und festhalten, innehaben, herrschen. Beides kann es heißen, vgl. zur 1. Bedeutung Röm 1 18. Gen 24 56 u. a. St., zur 2. I 5 21. I Kor 11 2. 15 2. 7 30. Jes 40 22. Ez 33 24. Dan 7 18. 22 (*τὴν βασιλείαν*)[3]. So gewiß ein solcher Bedeutungswechsel innerhalb weniger Verse möglich und bei Paulus zu belegen ist, s. zu I 1 9. 2 1. 5 6. 10, so unwahrscheinlich ist er a. u. St., wo *ὁ κατέχων* offenbar das *τὸ κατέχον* wieder aufnimmt, freilich mit einer feinen Nüance, die es ebenso unwahrscheinlich macht, daß beidemal ganz identisches gemeint

---

v. 6 in den durch *οὐ* eingeleiteten Fragesatz hinein; Wohlenb. schlug vor *ταῦτὰ ἔλεγον ὑμῖν καὶ* (= *ὥς*) *νῦν* zu verb., zog es aber selbst zurück als gegen den NTlichen Sprachgebrauch — dürfen auf sich beruhen.

1. Vgl. C. Th. Beyer, Leipzig 1824, J. Grimm, Regensburg 1861.

2. quid detineat ... qui tenet d e g vg Ambst., Theod.; Tyconius p. 74 26 hat beidemal detinere, p. 52 9 an 2. Stelle qui obtinet; syrr und cop übersetzen beidemal gleich: achid syrr, pet *κατεχε* sah, petamoni boh.

3. Sprachliche Nachweise bei Milligan 155 f.; = *κρατεῖν* besitzen, Pap. Amh. 30 26, Oxyrh. 237, VIII 22 f. 34 f. Tebt. 5 47; = in Gewahrsam halten P. Oxyrh. 65, Tebt. 315 19, Fay. 109 11. Damit hängt der Gebrauch im Sinne der defixio zusammen. Rohde, Psyche[2] II 88 A; der *δαίμων κατέχων* spielt in hellenistischer Literatur eine Rolle, s. Xenophon Eph. I 16, Achilleus Tatios VI p. 389.

sei: an die Stelle des Sächlichen tritt ein Persönliches; beide werden sich also zu einander verhalten wie Prinzip und dessen Träger, Gewalt und deren Repräsentant. Dabei wird für beide nicht die 2. Bedeutung in betracht kommen: innehaben (Döllinger), sondern die 1. hinhalten (*κωλύον* schon Chrysost.); die Wortbedeutung weist allerdings nicht auf fern-, sondern fest-, niederhalten (Wohlenb.). Dieser Begriff hat wohl Parallelen in der jüdischen Eschatologie, sofern es dort heißt, daß Israels Sünden den Anbruch des Gottesreichs aufhalten; aber von einem Niedergehalten werden der gottfeindlichen Macht ist nirgends dort die Rede. Es ist petitio principii, wenn Gunkel auch hierin ein mythologisches Residuum finden will. Wir haben es hier mit einer eigenartigen, ad hoc von Paulus entwickelten Idee zu tun. *οἴδατε* besagt nicht, daß die Leser es aus früheren Belehrungen kennen sondern daß sie es ebenso gut aus der Lage der Dinge erkennen können, wie P. selbst. P. muß seiner Sache in dieser Hinsicht sehr sicher gewesen sein, daß er sich mit dieser Andeutung begnügt: denn auch der den Begriff *κατέχον* ergänzende *εἰς τὸ*-Satz bringt kein sachlich neues Moment. Man hat dies *εἰς τὸ* unter Parenthesierung von v. 5. 6^a an v. 4 anschließen wollen (Heinsius), unnötig künstlich und ohne einen guten Sinn; die Verbindung mit dem nächststehenden Verbum *οἴδατε* führt zu dem gezwungenen Gedanken, daß ihr Wissen ein dem Stand der Geschichte, der realen Verwirklichung des heilsgeschichtlichen Planes entsprechendes, also nach Gottes Willen beschränktes sei, vgl. Joh 137 (Wohlenb.). Dagegen verträgt, ja fordert *κατέχον* eine solche Ergänzung, sei es daß man *εἰς τὸ* final, von der göttlichen Absicht (Lünem.) oder — was grammatisch ebenso möglich ist Blaß 71, 5 — konsekutiv von der Folge versteht (nur nicht temporal: bis daß). Ersteres verdient hier den Vorzug schon wegen des auf den göttlichen Heilsplan weisenden *ἐν τῷ αὐτοῦ*[1] *καιρῷ* zu dem ihm in Gottes Heilsplan zugewiesenen Zeitpunkt. Erst dann kann er offenbar werden; also ist für jetzt ein *κατέχον* nötig!

27 Dies setzt aber voraus, daß etwas niederzuhaltendes bereits vorhanden ist; darum fährt P. mit erläuterndem *γὰρ*[2] fort (nicht als Parenthese Hemming), behauptet ein *ἤδη* (Gegensatz zu der noch künftigen Zeit des Offenbarwerdens) *ἐνεργεῖται* (nicht passiv Estius, Grotius u. a., sondern medial vgl. 213: „ist bereits wirksam"; die Nüance: beginnt sich zu regen, wie peš u. a. umschreiben, liegt nicht in dem praes.), setzt aber statt des zu erwartenden Menschen der *ἀνομία* in gespreizter Stellung, also mit Hochton (vgl. Gal 26. 9 Arrian exp. Alex. I 716) das *μυστήριον* der *ἀνομία*, in ähnlichem Wechsel von Person zu Sache wie umgekehrt bei *τὸ κατέχον* — *ὁ κατέχων*. Gemeint sein kann also nicht der Antichrist selbst (Zeger, Olshausen, der das Gegenstück in *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστ.* I Tim 316 = Christus findet), sondern nur etwas ihm entsprechendes. U. zw. ist es eben die als

---

1. *εαυτου* B DG Lℵc plur. ς Hipp., Chrys. ist offenbar gramm. Besserung; über *αὑτοῦ* s. 3. I 513. Hier liegt kein Grund zu refl. Fassung vor, s. W.-Schm. 22, 11c; *αυτου* ℵ*A KP min Orig., Kyr. v. Jer.

2. *γαρ* wiederholt hinter *ἤδη* ℵ*, offenbar durch Versehen.

μυστήριον bezeichnete *ἀνομία* selbst (gen. epexeg. Schmiedel, Bornem.); sie wirkt wie etwas, das nur die Eingeweihten erkennen, die andern sehen es vielleicht, aber verstehen es nicht, bis es sich enthüllt, vgl. I Kor 2 7 (Lünem., Wohlenb.). Mit apokalyptischer Geheimtradition (Bousset, Antichr. 13) hat das *μυστ.* nichts zu schaffen; die Bedeutung Schauspiel (vgl. *κακίας μυστ.* Bosheitsdrama Josephus b. j. I 470) ist durch den Gegensatz *ἀποκαλ.* ausgeschlossen; die Bedeutung: höchstes Maß, für den sittlich empfindenden Menschen unbegreifliche beispiellose *ἀνομία* (Krebs, Hfm). ist unbelegbar. Die auf einen gen. subj. hinauslaufenden Deutungen: heimliche Verführungen Satans (= *ἀνομία*) zum Abfall (Theodor, Theodoret), verborgene unwürdige Mittel unter dem Schein guter Absicht von der Ruchlosigkeit gebraucht (Flatt), der geheimnisvolle Plan der *ἀνομία* als Gegenstück zu Gottes Heilsplan (Baumg.-Cr., Kern) führen zu keinem befriedigenden Sinn. Was für Wirksamkeit P. im Sinn hat und woran er sie als Wirkungen der *ἀνομία* erkennt, ist nicht gesagt: Irrlehrer, wie unter Berufung auf Apg 20 29 behauptet worden ist, sind sicher nicht gemeint; es handelt sich um außerchristliches: man hat an heidnische Unsittlichkeit, Kaiserkult, Angriffe auf das Christentum oder aber von den Juden ausgehende Verfolgungen (I 2 14f.) gedacht. Unserer Auffassung der *ἀποστασία* 2 3 entsprechend muß auch dieser Begriff rein ethisch gefaßt werden: es ist die allgemeine Sittenverderbnis der Endzeit, als deren Höhepunkt schließlich der *ἄνθρ. τ. ἀνομ.* erscheint.

Das *ἤδη ἐνεργεῖται* ist aber etwas provisorisches, bis zu dem *ἀποκαλυφθῆναι* des *ἄνομος* (v. 8). Dies drückt P. mit dem elliptischen Satz *μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται* aus, der zu vielerlei Experimenten gereizt hat: eine Anzahl lat. Texte, darunter vulg., ergänzen zu tantum (ut) qui tenet nunc, ein teneat[1], was die einen erklären: wer das Reich inne hat, soll es behalten, Ambrosiaster, Pelagius u. a., die andern: wer den katholischen Glauben hat, soll ihn festhalten, Lanfranc, Lyra, Zeger, Estius; andere ergänzen nicht imperativisch, sondern futurisch (Beza) oder präsentisch (Bengel). Wieder andere ergänzen zu *κατέχων* als Verb *ἐστίν* (Knatchbull, Benson, Baumgarten), was wenn betont, doch nicht fehlen könnte. Tychsen will *ἕως ἄρτι* umstellen, Koppe den Satz als Vordersatz zu v. 8 fassen, wobei *καί* stört; 7ᵇ gehört auch eng zu 7ᵃ, doch nicht so daß *μόνον* zum vorigen zu ziehen wäre (Heinsius, Krebs: die Wirksamkeit habe nur erst begonnen), ganz zu schweigen von der unglaublichen Konstruktion Bestmanns, der *ὁ κατέχων* als Subj., *τὸ μυστήριον* als Obj. zu *ἐνεργεῖται* faßt: der [den Tag des Herrn] aufhaltende wirkt allein die heimliche Bosheit, bis daß er . . . Die Verbindung *μόνον . . . ἕως* mit Vorwegnahme des Subj. (bezw. Obj.) des *ἕως*-Satzes ist schon durch Gal 2 10 *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν* garantiert (Winer, Lünem., Wohlenb., Blaß 80, 4); sie bedeutet eine Einschränkung: es wirkt als *μυστήριον* nur bis . ., dann wird offenbar; doch ist *μόνον ἕως*[2], wie der Konj. zeigt, nicht rein temporal, sondern hat ent-

1. teneat d e vg (teneant fuld*) Tert., Ambst., Hesych., Aug.; nicht bei Tycon. vgl. Burkitt TSt III 1, p. LI.
2. *εως αν* GF; *αν* fehlt im späteren Griechisch meist, Blaß 65, 10.

weder Final-, bezw. Wunſchbedeutung (Blaß 65, 10), alſo etwa: nur muß erſt (Luther, Weizſ., Schmiedel) oder: nur iſt zu warten bis (Lünem., Bornem.) oder Konditionalwert, was wegen des folgenden *καὶ τότε* vorzuziehen iſt. Daß *ἄρτι* attributiv zu *ὁ κατέχων* gehört, iſt ſchon von peš richtig erkannt; in dem natürlich auf die Gegenwart des Verf. gehenden *ἄρτι* (geg. Flatt, Pelt, Schott) liegt aufs neue ein Hinweis darauf, daß P. dem *κατέχειν* keine lange Dauer mehr zutraut: „jetzt eben noch". *ἐκ μέσου γίνεσθαι* entſpricht der geläufigen Redensart *ἐν μέσῳ εἶναι* im Wege, hinderlich ſein Xenoph. Kyrop. V 2_{26}, danach *αἴρειν ἐκ τοῦ μέσου* Kol 2_{14} [I Kor 5_{2} gehört nicht her]. Jeſ 57_{2}. Plutarch curios. 9, *ἐκ μέσου γίνεσθαι* auch Plutarch Timol. 5_{3}; wie der Zuſammenhang an den beiden Plutarchſtellen beweiſt, liegt die von den meiſten Exegeten angenommene Nebenbedeutung des Gewaltſamen, Widerwilligen nicht notwendig in der Wendung; über das Wie der Beſeitigung ſagt ſie nichts aus (richtig Bornem.). Wenn P. unter dem *κατέχων* den römiſchen Kaiſer verſtanden hat, ſo kann er an den Tod des regierenden Herrſchers gedacht haben, freilich ſo, daß dabei das Imperium mit zugrunde ging.

Hier iſt der Ort über den Begriff *κατέχων* zuſammenhängend zu handeln.

Auszuſcheiden ſind dabei von vornherein 1) alle Deutungen, welche *τὸ κατέχον* ganz von *ὁ κατέχων* trennen; wie die von Theodor bekämpfte Severians auf die Geiſtesgaben in der Kirche, Theodors eigne, von Theodoret übernommene auf Gottes Satzung (*ὅρος*), die den Teufel zurückhält, Calvins auf die noch unerfüllte Aufgabe der Weltmiſſion (dabei ſoll *ὁ κατέχων* der Antichriſt ſein!).

2) alle die, welche willkürliche Objekte zu *κατέχον* ergänzen; wie Heinſius': das (der) offene Ausſprache über den Antichriſt hindernde, d. i. Nero bezw. die Furcht ihn zu beleidigen, oder Noacks: das (der) Chriſti Paruſie aufhaltende, d. i. der Antichriſt, ſpeziell Simon Magus.

3) die mit der Umdeutung des Antichriſts auf die Gnoſis zuſammenhängenden, Hilgenfelds: Trajan, der die gnoſtiſche Bewegung niederhält; Bahnſens: ein hervorragender Biſchof, vielleicht der Univerſalbiſchof (!?), der die Irrlehre noch zurückhält.

4) allerlei willkürliche Deutungsverſuche wie die von Koppe, Beyer auf Paulus ſelbſt, von Hammond auf die Geſetzlichkeit des anfänglichen Chriſtentums (*ὁ κατ.* = *ὁ νόμος*), von Heidenreich, Schott, Grimm StKr 1850, 790ff. auf die Frommen, die rechten Lehrer, apostolorum chorus, von Wieſeler Chron 273 auf die Frommen Jeruſalems, ſpez. Jacobus, durch den Israels Sturz noch aufgehalten wurde (*κατέχων* = *ὠβλίας*), von Baumgarten-Cruſius auf „den jungen Geiſt der chriſtlichen Sache" (wobei das masc. als Gegenſtück zu *ὁ ἀντικείμενος* begreiflich aus *ὁ Χριστὸς ἐν ὑμῖν* Kol 1_{27} erſcheint), oder endlich von Ewald, J. d. bibl. Wiſſ. III 250ff., Sendſchr. 27, auf den Vorläufer Elias Mt 17_{11}. Offb 11_{3} (das neutr. ſein noch im Himmel ſein).

Die neuere Exegeſe greift einhellig wieder auf das Verſtändnis der älteſten zurück, die an das römiſche Reich bezw. deſſen Kaiſer als die das Offenbarwerden des Antichriſt noch aufhaltende Macht denkt. Bei den Alten wird das allerdings vielfach mit Zügen aus Daniel und Johannesoffenbarung kombiniert: ſo nennt Tertullian apol. 32 unter den Motiven der chriſtlichen Fürbitte für die Kaiſer auch clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani imperii commeatu scimus retardari; vgl. resurr. carn. 24 zu II 2_{7} quis nisi Romanus status in decem reges dispersa antichristum superducet? Irenäus V 26, Hippolyt antichr. 25, Chryſoſt. (Oikum., Theophylakt) z. St., Hieronymus z. Dan 7_{8}, Jer 25_{26}, ad Algasiam ep. 120, Ambroſiaſter, Pelagius u. a. z. St.

Wenn Neuere versucht haben, dies näher zu bestimmen, indem sie κατέχων = claudens als Anspielung auf Kaiser Claudius nahmen, der die Entfaltung der antichristlichen Tollheiten Neros noch hintangehalten habe (Hitzig, s. Hausrath Kl. Schrr. 494), so ist dies schon historisch unrichtig: der junge Nero stand in ganz anderem Rufe als dem, den er als Kaiser später hinterlassen hat. Höchstens rückwärts im Vergleich zu dem Friedensstörer Caligula mochte Claudius, der sich in allem zu seinem Vorgänger in Gegensatz stellte (vgl. das auffallende Edikt an die alexandrinischen Juden bei Josephus arch. XIX 28 4f.) als Friedenswahrer gelten. Jede derartige Näherbestimmung ist aber überhaupt abzulehnen, ebenso wie Hofmanns abstrakte Idee der Staatsordnung statt Reich und Kaiser.

Der Gedanke die das Verderben aufhaltende Macht im römischen Reich zu erblicken, könnte bereits der jüdischen Apokalyptik der Makkabäerzeit angehören; haben doch damals die Juden mehrfach römische Vermittlung gegen die Syrer mit Erfolg in Anspruch genommen I Mak 8. 12 1ff. 14f., Josephus arch. XII 414f. XIII 163. 259ff. XIV 145ff., Schürer I[3] 219. 236. 250; vgl. die günstige Beurteilung Roms in Sibyll. III 175ff., Geffken TU NF VIII 1, 5. Aber da in der reichen apokalyptischen Literatur des Judentums die Idee des κατέχων ganz fehlt (die Verwirrung des Römerreichs IV Esr 5 3, die Bousset, Antichr. 77 m. u. St. zusammenstellt, enthält doch nicht jenen positiven Gedanken des κατέχον), ist es wahrscheinlicher, daß sie erst auf christlichem Boden erwachsen ist. Sie paßt trefflich zu den Gedanken des Paulus über das göttliche Recht der Obrigkeit Röm 13 1–7. Persönliche Erfahrungen des Apostels mögen dazu beigetragen haben, sie zu bestärken: man hat daran erinnert, daß er grade zu Anfang des korinthischen Aufenthalts durch Aquila von dem Judenedikt gehört hat, durch das Claudius nach den tumultuarischen Auftritten in den Synagogen Ruhe und Ordnung wiederherstellte Apg 18 2 (Schneckenburger, Spitta 147), daß er dann durch Gallio den Schutz der römischen Obrigkeit gegen Angriffe seitens der Juden erfuhr Apg 18 12ff. (Bacon)[1]. Aber die Wurzeln der Anschauung liegen tiefer: sie liegen einmal in dem unpolitischen und übernationalen der neuen Religion, zum andern in den positiv-ethischen Gedanken des Evangeliums Jesu. Paulus war der Mann dazu, eine solche weittragende Kombination zu schaffen; nach der neronischen Christenhetze und dem großen Krieg ist ihre Entstehung sowohl im Christentum als im Judentum unverständlich. Daß sie natürlich, wenn einmal aufgestellt und in einem apostolischen Briefe niedergelegt, später trotz der schlechten Erfahrungen, die das Christentum inzwischen gemacht hatte, beibehalten wurde (Iren., Tert.), ist begreiflich.

2 8 Antichrist und Christus: mit 8[a], der zunächst den Abschluß der Gedankenreihe v. 5–7: Verzögerung, bildet, erreicht P. wieder den schon in 3. 4 gewonnenen Punkt: Erscheinen des Antichrist, erwähnt dies hier aber nur eben, um sofort in 8[b] zu der Überwindung desselben durch den Herrn fortzuschreiten, ein Moment, das nicht nur das Bild des Antichrists vervollständigen soll (Bornem.), auch nicht bloß zur Beruhigung der Leser zugefügt ist (Lünem.), sondern den notwendigen, abschließenden Höhepunkt der ganzen Ausführung bildet (vgl. v. 1). *καὶ τότε* resumiert den elliptischen Satz 7[b] *μόνον . . ἕως*, der ja auch als temporaler Konditionalsatz hätte gestaltet werden können, vgl. *ὅταν . . . τότε* I Kor 15 28. 54. Kol 3 4 u. ö.; es bringt, ohne speziell feierlich eschatologische Redeweise zu sein (Wohlenb., vgl. dgg. Mt 5 24. 7 5. Gal 6 4) eine Spannung zum Ausdruck, daher es sich allerdings oft in escha-

1. Ähnlich sagt Justin dial. 16: die Juden würden alle Christen ermorden, wenn sie dürften; aber die Römer erlauben es nicht.

tologischem Zusammenhang findet Mt 13 21. 26. 27. Mt 24 10. 14. 30. 7 23. 16 27. I Kor 4 5. Did 16 4. 6. Ein Parallelismus zu *καὶ νῦν* v. 6 (Bornem.) ist kaum vom Verf. beabsichtigt, eher ein Gegensatz zu *ἤδη* v. 7a; denn *ἀποκαλυφθήσεται* korrespondiert mit *μυστήριον*, wie *ὁ ἄνομος* mit *τῆς ἀνομίας*: an Stelle des Prinzips tritt jetzt wieder dessen persönliche Zusammenfassung, vgl. oben v. 3 *ἄνθρ. τῆς ἀνομίας*. Diese beiden zu unterscheiden, etwa als Caligula und Simon Magus (Grotius), liegt gar kein Anlaß vor; s. das beide verbindende *ἀποκαλυφθῆναι αὐτόν* v. 6.

Die Vernichtung des Antichrists wird kurz, aber schwungvoll in einem Verspaar von synonymem Parallelismus geschildert. Offenbar schwebt P. dabei Jes 11 4 vor

πατάξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ
καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ.

Bezieht sich dies ursprünglich auf die richterliche Tätigkeit des Davidsprossen, der alle Gottlosen (*ἀσεβῆ* kollektiv) wegräumt[1], so sieht P. darin die Vernichtung des *ἀσεβής* katexochen, des Antichrists, geschildert[2]. Dabei behandelt er seine Vorlage frei: nach dem gemeinsamen Obj. *ὅν* (= Antichrist) und Subj. *ὁ κύριος Ἰησοῦς*[3] zieht er jene beiden Stichen zusammen zu *ἀνελεῖ*[4] *τῷ πνεύματι τοῦ στόματος*[5] *αὐτοῦ* und fügt dafür einen neugebildeten 2. Stichos zu, der die eingelegte Idee klarer zum Ausdruck bringt: *καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ*[6] *τῆς παρουσίας αὐτοῦ*. Auch diese beiden Stichen sind synonym, man darf nicht zweierlei Akte daraus machen (lutherische Exegeten fanden im 1. die Reformation, im 2. die Parusie!). Von den 2 sachlich gleichbedeutenden Verben mag *ἀναιρεῖν* aufnehmen, wegnehmen, töten (Mt 2 16.

---

1. Ebenso Hen 62 2: die Rede seines Mundes tötet alle Sünder; Ps Sal 17 24. 36; auch Midrasch Ruth 2 12. Targ., Syr., Arab., Vet. lat., Vulg. übersetzen einfach den kollektiven Sing. Nur das Targ. Jonathan setzt für „den Bösen" ein: den Bösewicht Armelagon (= Armillus?, Schreibung und Deutung des Namens sind unsicher, siehe Schürer[4] II 621, Bousset[2] 265, 589; S. Krauß, Lehrwörter im Talmud II 132. 161).

2. Ebenso deutet Hippolyt in Dan IV 55 4 die Stelle Jes 26 11.

3. *Ιησους* fehlt bei B, Orig., Kyrill v. Jer., Makarius, KL*DcE** Thdrt., Dam., Oik., den meisten Min. ς, Vigil. Die Zeugen für *Ιησους* (vgl. 3. 1 7) überwiegen doch: ℵ D*E*GF AL**P alle Verss. und die meisten Väter. Bei solcher Verbreitung wird man, so begreiflich der Zusatz wäre, *Ιησους* für ursprünglich halten müssen. Die Behauptung des Nicolaus von Cues († 1464), daß die Weglassung nestorianisch sei, ist falsch. Nicht nur daß Theodor *Ιησους* liest, die Weglassung ist, wie fast alle eigentlichen Varianten, weit älter als jener dogmatische Streit. Auch ohne *Ιησους* wäre übrigens *ὁ κύριος* im Sinne des Paulus gewiß nicht auf Gott (Orig.), sondern auf den Herrn Jesus zu beziehen.

4. Die LA *ανελει* B AP al Hipp. wird unterstützt durch *ανελοι* in D*GF 17 67**. Aus diesem Schreibfehler scheint durch falsche Konjektur *αναλοι* (ind. praes. zu *ἀναλόω* = *ἀναλίσκω* W.-Schm. 15, Blaß 24 s. v.) bei ℵ Orig. entstanden zu sein (WH a. R.), was dann wegen *καταργήσει* zu *ἀναλώσει* fortgebildet wurde (antioch. Text KLDcE . . . ς); Konformation an die Jes. Stelle (Hofm., Wohlenb.) ist bei dem freien Zitat unwahrscheinlich. Die Lateiner scheinen mit interficiet *ἀνελεῖ* wiederzugeben (für *ἀναλίσκειν* Gal 5 15. Lk 9 54 haben sie consummare), desgl. Kopt., während die Syrer a. u. St. dasselbe Wort haben wie Gal 5 15. Lk 9 54, peš soph, philox ṭalag.

5. *σωματος* bei Orig. und F (!) ist reiner Schreibfehler.

6. *την επιφανειαν* D 251 Kyrill v. Jer. hängt mit einer falschen Beziehung des *αὐτοῦ* auf den Antichrist (wegen v. 9) zusammen.

Lk 22_2. 23_{32} Apg oft; nie sonst bei Paul.) mehr auf die Person, *καταργεῖν*[1] zunichte machen mehr auf die Sache, das Prinzip gehen: das ergäbe eine Art Steigerung. Der Gedanke der Vernichtung darf nicht wegen Off 19_{20} abgeschwächt werden zu unwirksam machen, außer Einfluß setzen (Calov, Olshausen), „daß er aufhört zu sein, was er ist" Hfm., Wohlenb.: er ist so absolut ausgesprochen wie I Kor $15_{24.\ 26}$. — Sachlich gleichbedeutend sind auch die beiden instrumentalen Dative: sie schildern die überwältigende Macht des erscheinenden Christus, der zu Besiegung und Vernichtung des Antichrists keiner äußeren Mittel, Kriegsheere, Engelsscharen u. s. f bedarf, sondern nur seines Erscheinens. *πνεῦμα* ist hier natürlich nicht der Geist[2], sondern der Hauch. Gemeint ist damit nicht die Stimme, ein Zuruf an den Antichrist (Theodor, Theodoret), ein verdammender Urteilsspruch (Vatabl., Cornelius a Lapide), sondern ein Anhauchen. Man darf dabei nicht willkürlich von der Idee ausgehen, daß der Hauch bei dem Menschen das ohnmächtigste ist (Hfm., Wohlenb.); auch der Hinweis auf die lebenschaffende Kraft des göttlichen *πνεῦμα* Ps 33_6. 104_{30} (Bornem.) trifft das Rechte nicht. Dem Hauch wird in primitivem Denken Zauberkraft zum Guten wie zum Bösen zugeschrieben; der Schamane tötet durch seinen Hauch[3]. Aber sowohl bei Jes., dem P. an u. St. folgt, als bei Job 4_9 ist die Vorstellung vergeistigt zu einem gewaltigen Bilde: der Hauch ist stark wie ein alles niederreißender Sturmwind. Viel materialisierter ist schon ein anderes Bild, bei IV Esr 13_{10}, wo der Mensch aus dem Meer keine Waffe führt noch seinen Arm erhebt, sondern nur emittit de ore suo sicut fluctum ignis et de labiis eius spiritum flammae et de lingua eius emittebat scintillas tempestatis, womit er das Heer seiner Feinde im Augenblick zu Asche verbrennt (Barkochba soll dies nach Hieron. adv. Ruf. III 31, Schürer³ I 685_{108} nachzuahmen versucht haben)[4]; vgl. ferner Jer 5_{14}. Off 11_5, Sibyll. III 72f. — Wie vergeistigt die Vorstellung a. u. St. ist, zeigt das Parallelglied: es genügt zum *καταργεῖν* die glanzvolle Erscheinung seiner Ankunft. Die beiden hier verbundenen Ausdrücke[5] sind im Grunde synonym, sofern *παρουσία* jüdisch-christlicher t. t. für die Erscheinung Gottes bezw. Christi ist (s. zu I 2_{20} Exk.), *ἐπιφάνεια* hellenistischer t. t. für die Göttererscheinung[6]: als solcher ist *ἐπιφ.* erst in den Pastoralbriefen anstatt

---

1. destruet Iren V 25_3, Orig. interpr.; d e vg Tycon., Theod., Ambst. evacuabit Tert., Ps.-Cypr. de pascha comp. 14 p. 262_{11}; destruet l evacuabit g.

2. Die Väterexegese bringt auch hier die Trinität heraus, so z. B. Niketas von Remesiana de spir. s. 13 p. 30 Burn: der h. Geist richtet den Antichrist wie nach Sap 5_{24} alle Kreatur.

3. K. Th. Preuß, Globus 86, 1904, 362f.; Dobritzhoffer, Geschichte der Abiponer II 569.

4. Der Feuerstrom gehört einer anderen apokalyptischen Gedankenreihe an, s. Bousset, Rel. d. Jud.² 323. 583, Greßmann 36ff.

5. Während die latt. *παρουσία* durchweg mit adventus wiedergeben, schwanken sie bei *ἐπιφάνεια*: Iren. interpr., Ps.-Cypr. de pasch. comp. 14 übersetzen praesentia, Tert. apparentia, Theod. int. apparitione, d e g Orig.-int. illuminatione, Ambst. vg illustratione.

6. s. Usener, Sintflutsagen 213; Rohde, Psyche² II 12f.; Milligan 148f.; Deißmann, L. v. O. 271ff. LXX haben die ganze Wortgruppe selten; für ירא durch Verwechslung mit ראה; oft in II Mak für allerlei Erweisungen göttlicher Macht und Gegen-

παρουσία in den christlichen Sprachgebrauch eingeführt I Tim 6,14. II 1,10. 4,1. 8. Tit 2,13 (analog *σωτήρ*); man könnte nun auch an u. St. eine nachpaulinische Kombination der zwei Termini finden wollen. Aber offenbar bezeichnet hier *ἐπιφάνεια* ein bestimmtes Moment der Parusie, nicht deren Vorbote (Wohlenb. denkt gar an das Zeichen des Menschensohnes Mt 24,30. Did 16,6), sondern das in Erscheinung treten, den ersten Moment (Bengel) – schon dieser genügt, ein Zeichen der Kraft (Lünem., Bornem.): dies rechtfertigt sich insofern als *παρουσία* eigentlich nicht Ankunft, sondern Anwesenheit heißt, deren Eintreten also noch eigens bezeichnet werden muß, wenn es auch von jeher = Ankunft adventus verstanden worden ist. Deißmann, L. v. O. 271,4, übersetzt daher geradezu Parusieoffenbarung unter Berufung auf die Inschrift bei Dittenberger Syll. ²803,34: *τάν τε παρουσίαν τὰν αὐτοῦ παρενεφάνιξε ὁ Ἀσκλαπιός*. Der Gedanke des Glanzvollen[1], den die ältere Exegese mit *ἐπιφανής* und *ἐπιφάνεια* verbindet, ist nur sekundär und würde eher durch *τῇ δόξῃ τῆς παρουσίας αὐτοῦ* ausgedrückt worden sein. Daher trifft auch Olshausens Unterscheidung, daß *ἐπιφ.* zu dem Objektiven der Parusie das Subjektive des Anschauens durch die Menschen hinzufüge, nicht ganz zu.

2,9–12 Die Wirksamkeit des Antichrists und deren göttlicher Zweck. An diesen Höhepunkt des eschatologischen Dramas fügt P. in relativer Verknüpfung nicht, wie man erwarten sollte, eine Darstellung dessen, was auf des Antichrists Vernichtung folgt, Gericht oder Gottesreich, sondern eine Schilderung des Wirkens des Antichrists. Es ist die gleiche rückschreitende Gedankenbewegung von 8 zu 9ff. wie von 3f. zu 5ff. (s. zu 2,1). Nicht als habe P. von vornherein diese Schilderung im Sinne gehabt und nur zu Trost und Beruhigung seiner Leser das endliche Schicksal in v. 8 vorausgenommen (Lünem. zu v. 8, Bornem.), sondern er fügt in der Art des Midrasch, auch der Glossatoren, immer neue Gedanken lose an die vorigen an (anhangsweise Lünem. zu v. 9). Die Schilderung der Wirksamkeit des Antichrists mit seinen Lügenwundern 9. 10a dient ihm dazu, gewisse innerhalb dieses ganzen eschatologischen Gedankenkreises zunächst vermißte sittlich-religiöse Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen: das Auftreten des Antichrists dient dem Unglauben zur Strafe 10b; und das von Gott aus 11. 12.

Die Zugehörigkeit des pron. rel. *οὗ*, das auf das Subj. des unmittelbar vorangehenden Satzes zu beziehen Blasphemie wäre, zu dem Subj. von 8a *ὁ ἄνομος* führt schon Irenäus III 7,2 neben Gal 3,19 als Beispiel eines Hyperbaton (Blaß 80, 5) in der Schrift an; es ist unnötig, ja gegen den Gedanken des Verf. 8b in Parenthese einzuschließen (Benson, Moldenhauer, Schott, Kern). Daß dem Antichrist eine *παρουσία* beigelegt wird (wie ein *ἀποκαλυφθῆναι*

wart, s. Abbot, Journ. of bibl. Lit. 1882, 16f. = Critical Essays 454ff; Grimm z. II Mak 2,21. 3,24. 5,4.

1. Verführerisch ist der Gedanke an den Beinamen Antiochus' IV, des Prototyp des Antichrists, Epiphanes, der übrigens weniger das Glanzvolle der Erscheinung als den sakralen Gedanken der göttlichen Inkarnation zum Ausdruck bringt (Schürer I³ 192,21): immerhin könnte man dem glanzvollen Antichrist die noch glanzvollere Parusie Christi gegenübergestellt denken. Aber dem Verf. war jener Seleucidenfürst als Prototyp des Antichrists kaum bewußt.

3. 6. 8), vervollständigt die Parallele zu Christus. Hier ist deutlich, daß παρουσία weniger die Ankunft (adventus latt.) als die Anwesenheit bezeichnet (ἐστίν, nicht γίνεται!); diese wird geschildert mit der hebraisierenden (Winer [7] 361) Wendung ἐστιν[1] ἐν, welche ein wesentliches Charakteristikum derselben hervorhebt, während κατὰ sich dem unterordnet (Lünem., Bornem.). Wollte man, was das nächstliegende scheint, gleich κατὰ mit ἐστίν zu einem Prädikat verbinden, so wäre die Parusie des Antichrists selbst auf eine Satanswirkung zurückgeführt (Georgii, ThJahrb 1845, 8, Hofm., Wohlenb.); dann müßte aber die andere Präpositionalwendung als ein 2. Prädikat mit καί „und so" angeschlossen sein. Vielmehr wird das ἐν τέρασι . . . ψεύδους-sein der Antichrist-Parusie durch κατὰ von vornherein auf eine Satansenergie zurückgeführt (wie Jesu Wunder von dessen Gegnern Mk 3 22, Bornem.); denn κατά zieht nicht bloß einen Vergleich (Michaelis), setzt auch nicht eine Satanswirkung als Maßstab zur Beurteilung jener Wunder (Lünem.), sondern nennt sie als deren Ursache (Wilke-Grimm s. v. κατὰ II 3cγ, vgl. I 12). Die Lügenwunder schildert P. in 2 je mit ἐν eingeleiteten Wendungen, nicht nur um in der Fülle des Ausdrucks anschaulich das gewaltige, übermenschliche, satanisch-verführerische zu malen (Bornem.); sondern um dem objektiv-tatsächlichen in subjektiv gewendeter Form den Eindruck auf die Menschen anzureihen. Das erste ἐν umschließt scheinbar eine Trias; so erklären die Meisten hier (ähnlich wie wir zu I 1 3), daß sowohl πάσῃ als ψεύδους auf alle 3 fast synonymen Ausdrücke zu beziehen seien; man beruft sich auf Apg 2 22 und II Kor 12 12, aber gerade der Vergleich zeigt einen feinen Unterschied: dort steht wie auch Hbr 2 4 der Plural δυνάμεις Krafttaten, a. u. St. aber wie Röm 15 19 der Singular, der nicht das Wunder als Kraftwirkung (Bornem.), sondern die Wundermacht, die Kraft Wunder zu tun, bezeichnet, vgl. I Kor 12 10. 28. Man wird also eine Pseudotrias, Paarung mit Unterteilung (s. Einl. S. 43) anzunehmen haben[2], πάσῃ δυνάμει: er hat jegliche Wundermacht und als deren Folge σημεῖα καὶ τέρατα ψεύδους: die geläufige Doppelbezeichnung für Wunder als die Aufmerksamkeit und das Staunen hervorrufend (LXX Dtn 13 1 u. ö., Joh 4 48. Apg 2 19. 43 u. ö.; vom Antichrist Mk 13 22. Mt 24 24. Did 16 4; τέρας im NT nie allein!). Über diese Wunder s. Exkurs S. 295 f. Der natürlich zu beiden zu ziehende Zusatz ψεύδους kann besagen, daß diesen Wundern keine Realität zukommt, sie nur auf Vorspiegelung beruhen, wie etwa Simon Magus bewirkt, daß statt seiner ein Bock enthauptet wird (Acta Petri et Pauli c. 31 p. 146 Lipsius), woran schon Haimo z. u. St. in Anlehnung an Adso 1293 D erinnert, oder einen Toten scheinbar lebendig macht (Acta Petri c. Sim. 28 p. 75 Lipsius), was Andreas im Komm. zu Off 13 11 p. 58 erwähnt, oder wie der Magier Kynops Dämonen in Gestalt der Verstorbenen erscheinen läßt (Acta Joh. Proch. p. 98 ff. 130 Zahn), ganz wie es die spätere Tradition vom Anti-

---

1. praes. natürlich in fut. Sinn; nicht als sei diese Erscheinungsform der Antichrist-Parusie schon gegenwärtig vorhanden, Koppe und mehr oder weniger alle Vertreter der kirchengeschichtlichen Deutung.

2. So lassen min 17 und 3 latt. Zeugen das καί vor σημειοις aus.

christ behauptet (s. bes. Kyrill von Jerus. XV 12). Aber die frühere Zeit faßt die Wunder des Antichrists als durchaus wirkliche auf. Daher wird der Zusatz diese Wunder vielmehr nach ihrem Ursprung oder ihrem Effekt bezeichnen: daß sie vom Teufel, dem Vater der Lüge (Joh 8 44) stammen, nicht aus göttlicher, sondern dämonischer Kraft (Irenäus V 28 2), oder daß sie einer unwahren Sache dienen, Vorspiegelung göttlicher Macht, schreckend statt zu bessern (Hom. Clem. II 33); oder endlich daß sie Lüge unter den Menschen verbreiten wollen (Chrysost. *διεψευσμένοις ἢ εἰς ψεῦδος ἄγουσι*). Hofm., Wohlenb. fassen etwas unklar die 3 Möglichkeiten: aus Lüge stammend, von Lüge durchdrungen, zu Lüge führend zusammen; für die Fassung als Zweck entscheiden sich Aretius, deW., Lünem. u. a., auch Bornem. mit der Erklärung: Mittel der Lüge. Da aber diese Seite im folgenden noch zur Geltung kommt, wird man hier besser an den Ursprung denken, speziell in dem Sinn, daß sie Zeichen des falschen Messias sind, wie denn Did 16 6 den *σημεῖα καὶ τέρατα* des Antichrists die *σημ. τῆς ἀληθείας* bei Christi Parusie gegenüberstellt.

2 10 Die Wirkung dieses Auftretens schildert P. mit der 2. *ἐν*-Wendung: *ἐν πάσῃ ἀπάτῃ* mit allem, was zum Betrug dienen kann vgl. Offb 13 13f.: *ποιεῖ σημεῖα μεγάλα . . καὶ πλανᾷ . . .* Der Genitiv *ἀδικίας*[1] steht hier wohl in hebraisierender Weise für ein Adjektiv (W.-Schm. 30, 8; Blaß 35, 5), um die *ἀπάτη* ihrem Wesen nach (nicht nach Ursprung, auch nicht nach Zweck: Ungerechtigkeit fördernd Grotius, deW., Lünem.) zu charakterisieren: sie gehört in die Sphäre der Ungerechtigkeit. Eng mit *ἀπάτη* verbindet sich der Dativus incommodi (Blaß 37, 2) *τοῖς ἀπολλυμένοις*[2], der mit Hochton an den Schluß gestellt ist, um daran die weiteren Gedanken anzuschließen (10^b – 12). Es geht nicht an, ihn zu dem ganzen v. 9 zu ziehen (Lünem., Wohlenb.): die Parusie des Antichrists gilt nicht nur den Ungläubigen; auch die Gläubigen bekommen sie nach apokalyptischer Überlieferung deutlich genug durch schwere Verfolgung zu spüren (Offb 12 13ff. Bousset, Antichr. 139ff.); aber die Wunder des Antichrists werden ihnen nicht gefährlich; ihr Betrug gilt nur den Ungläubigen (Heidenr., Flatt, Hfm.). Das eben ist der in dem Zusatz *τοῖς ἀπολλυμένοις* liegende tröstliche Zug für die Leser: auch die raffinierteste Teufelskunst des Antichrists kann die *σωζόμενοι* nicht um ihr Heil bringen; die *ἀπάτη* wirkt nur auf die *ἀπολλύμενοι*. Jenes (vgl. I Kor 1 18) sind die Christen, dies alle Ungläubigen, ohne Unterschied der Nationalität (spez. an die ungläubigen Juden zu denken, Bousset, Antichr. 13, gibt weder der Ausdruck noch der Zusammenhang ein Recht). Die Bezeichnung ex eventu (*ἀπωλείας ἄξιοι* Theodoret schwächt schon ab) ist echt paulinisch, I Kor 1 18. II 2 15. 4 3; prädestinatianische Gedanken sind trotz Röm 9 22 nicht heranzutragen, am wenigsten a. u. St, wo P. grade die sittliche Verantwortung, die in der Annahme oder Ableh-

---

1. *της αδικιας* Hippol. DE, antioch.-byz. wie Chrys., Thdrt. KLP ℵ^c . . . ς ist wohl konformiert nach den bekannten Stellen Lk 16 8. 9. 18 6. Apg 1 18; *αδικιας* Orig. ℵ* B A GF al steht nur noch II Pt 2 15.

2. *εν τοις απ.* Orig. $^1/_6$ Hippol. antioch.-byz. wie Chrys., Thdrt. KL ℵ^c D^c syr-philox ist konformiert nach II Kor 2 15. 4 3.

nung des dargebotenen Heils liegt, betont. Auch die *ἀπολλύμενοι* konnten gerettet werden: *εἰς τὸ* (consec.) *σωθῆναι αὐτούς* (acc. c. inf. mit nachgestelltem Subj., nicht = selbst), wenn sie das Dargebotene annahmen (*ἐδέξαντο*[1] s. I 1 6. 2 13). Sie haben das nicht getan, zur Strafe dafür kommt der Betrug des Antichrists, der ihr Verderben besiegelt. *ἀνθ' ὧν* dafür daß (klass. z. B. Xenoph. anab. I 3 4. V 5 14, LXX oft für תַּחַת אֲשֶׁר und עֵקֶב א״ Gen 22 18. 26 5. Num 25 13 u. ö., auch Sibyll. III 280. 601, XI 313; Lk 1 20. 19 44. Apg 12 23) geht nicht auf *ἀπολλύμενοι*: sie gehen durch eigne Schuld zu grunde, weil (Lünem., Bornem.), sondern auf *ἀπάτῃ τοῖς ἀπολλυμένοις* (die Beziehung auf den ganzen v. 9 Wohlenb. käme faktisch auf Verbindung mit *παρουσία* heraus). Eigenartig ist die Bezeichnung des Anzunehmenden *τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας*[2]. Man erwartet etwas objektives: daher sahen die alt-kirchl. Exegeten darin eine Bezeichnung Christi nach Joh 5 43: die wahre Liebe (gen charact.), die Liebe und Wohltat der Wahrheit, d. h. Gottes (Grotius), die in der Wahrheit, d. i. Christus, kundgewordene Liebe Gottes (Wohlenb.). Mit Rücksicht auf v. 12 aber erkennt doch die Mehrzahl der Exegeten den Hauptbegriff in *ἀλήθεια*: sie haben die Wahrheit nicht angenommen: dafür ist gesagt *τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας*, um ein Wortspiel zu *ἀπάτῃ ἀδικίας* zu bilden (vgl. Jud 12. II Pt 2 13). Dies formale Motiv entschuldigt eine gewisse Unklarheit des Gedankens; denn so wenig die Paraphrase: die liebenswürdige, wahre Religion (Bolten), von dem Zeitbeigeschmack abgesehen, grammatisch zu rechtfertigen ist, so wenig geht es an, die Empfänglichkeit für die Wahrheit überhaupt (Lünem.) hier als angebotene Gabe Gottes zu fassen. Mit Recht hat Hfm. (Wohlenb.) eingewendet, daß sowohl der doppelte Art. als der Aor. auf etwas Konkretes, einen geschichtlichen Akt hinweise, also an die im Evangelium dargebotene christliche Wahrheit zu denken sei: vielleicht trifft Zimmer den Gedanken am richtigsten, wenn er umschreibt: sie haben überhaupt keine Liebe zur Wahrheit gehabt und darum, als sie ihnen im Evangelium angeboten ward, sie nicht angenommen. Mit *δέχεσθαι τὸν λόγον* I 1 6. 2 13 (vgl. Jak 1 21. Lk 8 13. Apg 11 1. 17 11) verbindet sich so das *ἀγαπᾶν τὸ φῶς* Joh 3 19. Ob eine solche Wendung P. zuzutrauen ist oder nicht, ist Geschmackssache; vgl. Gal 5 5. In dem Zusatz *εἰς τὸ σωθῆναι αὐτοὺς*, wobei letzteres einfach Subj. des acc. c. inf. ist, wie immer bei *εἰς τὸ* nachgestellt, nicht aber betontes selbst, für ihre Person (Wohlenb.), ist nicht der Zweck dargestellt, den sie durch *δέχεσθαι* zu erreichen hätten trachten sollen, was auf den Vorwurf der Gleichgiltigkeit hinauskäme (Lünem.), sondern in Form dessen, wozu die Annahme geführt hätte, die Folge der Nichtannahme dargestellt: was jene bewirkt hätte, verwirkt diese; *σωθῆναι* stand in Aussicht, *ἀπολλύμενοι* ist das faktische Resultat. Zu dem durchaus positiven Begriff *σωθῆναι* am Leben bleiben, das Heil erlangen s. zu I 2 16 und S. 211 6.

---

1. *εξεδεξαντο* GF, ohne Analogie im NTlichen Sprachgebrauch, wohl lateinischem re-ceperunt zuliebe gesetzt.

2. Bei D*E* d e ist zu *αληθ*. zur Näherbestimmung zugefügt *χριστου*. Irenäus, der V 25 3 richtig dilectionem veritatis schreibt, setzt 28 2 dafür dil. dei.

2 11 Hatte P. mit 10[b] *ἀνθ' ὧν* die *ἀπάτῃ* als Vergeltung für den Unglauben dargestellt, so führt er diese nun direkt auf Gott zurück, d. h. er fügt der sittlichen die religiöse Beurteilung bei; in *καὶ*[1] *διὰ τοῦτο* (vgl. I 2 13) das Handeln der *ἀπολλύμενοι*, d. h. die Nichtannahme des Evangeliums, als Motiv für Gottes Handeln zusammenfassend; *καὶ* hebt das Sichentsprechen von Schuld und Strafe hervor. Der Ton des Satzes *πέμπει*[2] (praes. wie bei v. 9, ohne Zusammenhang mit v. 7, geg. Lünem., Bornem.) *αὐτοῖς*[3] *ὁ θεός* (Art. s. zu I 1 1) *ἐνέργειαν πλάνης* liegt auf dem Subj. als dem Neuen, während das Obj. dem *ἀπάτῃ ἀδικίας* entspricht. Es ist also ganz gegen P.s Gedanken, wenn man in dogmatischer Ängstlichkeit das göttliche *πέμπειν* auf ein Zulassen einschränkt (Kyrill v. Jer., Theodor, Theodoret, Pelagius u. d. meisten älteren Exegeten). Dieselbe *ἀπάτῃ*, die v. 9 auf eine *ἐνέργεια* Satans zurückgeführt war, wird hier direkt auf Gott zurückgeführt: das ist für religiöses Empfinden kein Widerspruch. Darum ist *πλάνη* auch nicht intrans. Irregehen, das immer vorhanden, nunmehr von Gott Wirkungskraft erhält (Wohlenb.), sondern transitiv Betrug (vgl. *πλανᾶν* Off 13 14), *ἐνέργεια πλάνης* aber sind nicht die Lügenwunder selbst, oder gar die sie verursachende *ἐνέργεια* Satans (indem dieser als *πλάνη* = *πλάνος* bezeichnet wäre), sondern es ist jene *ἀπάτῃ ἀδικίας* v. 10[a], die Wirkung der Lügenwunder auf die Ungläubigen: Gott gibt den satanischen Lügenwundern des Antichrists irreführende Kraft für jene *ἀπολλ.* Diesen göttlichen Zweck bringt P. mit *εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς*[4] *τῷ ψεύδει* zum Ausdruck, dessen formale Ähnlichkeit mit *εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς* nicht darüber täuschen darf, daß *εἰς τὸ* dort consec., hier final ist; sachlich steht es dem *οὐκ ἐδέξαντο τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας* entgegen; daher auch der Art. *τῷ ψεύδει*, der nicht speziell auf *ψεύδους* v. 9 zurückweist (Wohlenb.). Die Lüge ist natürlich der Antichrist mit seinen Lügenwundern; hier im Unterschied von ihm an die Pseudopropheten Mk 13 22. Mt 24 24. Off 13 11ff. 19 20 zu denken (Wohlenb.), liegt gar kein Grund vor. Abweisung der Wahrheit wird gestraft mit Hereinfallen auf die Lüge, Ablehnung Christi mit Anerkennung des Antichrists, vgl. Joh 5 43. P. weist das hier für die Endzeit geweissagte Strafgericht der Verblendung in Röm 1 18ff. als bereits in der Religions- und Sittengeschichte vollzogen nach; Lk 19 42ff. wendet es auf Israels Verblendung und die Zerstörung Jerusalems an.

2 12 Als letzten Zweck der göttlichen Veranstaltung nennt P. ein evidentes Gericht über die Ungläubigen (vgl. 1 5ff.). *ἵνα κριθῶσι* bildet das sachliche Gegenstück zu *εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς*, wie *εἰς τὸ πιστεῦσαι* dem *ἀνθ' ὧν* . . . und *πέμπει — πλάνης* dem *ἐν πάσῃ ἀπάτῃ* entsprachen. Der Finalsatz schließt sich natürlicherweise an *εἰς τὸ πιστεῦσαι τῷ ψεύδει* an (Lünem.), nicht hierzu

---

1. *και* fehlt bei D* 67** Chrys. syr-peš boh d e vg Pelag.
2. *πεμψει* mittet bei Hippol., Iren. int., Orig. int., Cypr., Ambst. (?) vg-cdd d e g syrr Ephr., Theod., Chrys., Kyr-Alex. ℵ[c] KLP D[c]E . . . ς ist sinngemäße Korrektur; das unverstandene, mißdeutete *πεμπει* mittit ist jedenfalls ursprünglich.
3. Iren. V 28 2 schreibt in freiem Zitat mittet eos in operationem; das richtige eis oper. steht V 25 3 (vgl. S. 289 2).
4. *αυτους* fehlt bei GF 3 33 35 (vgl. zu 2 10).

parallel an *πέμπει* (Hfm.): dann bestünde das Gerichtetwerden in dem *πιστεῦσαι τ. ψ.*, während dies doch den evidenten Rechtsgrund für das *κριθῆναι* angibt, das hier wie Hbr 13$_{4}$ den Sinn von *κατακριθῆναι* verurteilt werden annimmt. Die *ἀπώλεια* soll als gerechtes Gericht über die Ungläubigen erkannt werden, ein Gedanke der Theodicee, ähnlich Röm 7$_{13}$. Das Subj., an sich aus dem vorigen klar, wird zum Überfluß mit *πάντες οἱ* . .[1] aufgenommen, um in Form einer Charakteristik noch einmal den letzten Grund der Verdammung, das eigentliche Wesen der Schuld darzutun („sie alle die"): negativ ist es Unglaube, positiv[2] Wohlgefallen am Unrecht; die sittliche Grundrichtung ist bestimmend für die religiöse Stellung, vgl. Joh 3$_{18}$ff. Dem Parallelismus zu Liebe gibt P. hier dem *πιστεύσαντες*[3] wie dem *εὐδοκήσαντες* ein Dativ-Objekt[4], was er sonst nicht tut (abgesehen von Röm 4$_{3}$ = Gen 15$_{6}$ und Röm 10$_{16}$ = Jes 53$_{1}$) – dagegen s. Joh 2$_{22}$ *τῇ γραφῇ*, 4$_{50}$ *τῷ λόγῳ*, Apg 5$_{14}$. 18$_{8}$ *τῷ κυρίῳ*, II Tim 1$_{12}$; – *τῇ ἀληθείᾳ* aber als Objekt, was scheinbar mehr an johanneische als an paulinische Diktion erinnert, ist hier durch den doppelten Gegensatz bedingt, einmal zu *τῷ ψεύδει*, zum andern zu *τῇ ἀδικίᾳ*: der letztere ist charakteristisch paulinisch, vgl. Röm 2$_{8}$ *ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ, πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ* und I Kor 13$_{6}$ *οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ*; vgl. auch Röm 1$_{18}$ *τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων*[5]. Bezeichnet an den beiden letztgenannten Stellen *ἡ ἀλ.* die Wahrheit im allgemeinen, so paßt dies hier noch weniger als v. 10 (geg. Bornem.). Sowohl der Gegensatz zu dem ganz konkret gedachten *τῷ ψεύδει* Lügenwunder des Antichrists als die Kor. fordern auch für *τῇ ἀληθ.* das konkrete Verständnis: Gottesoffenbarung in Christo, christliche Wahrheit (Lünem.). Eben diese Wahrheit des Evangeliums erscheint zwar als Heilsbotschaft, die man gläubig aufnimmt, zugleich aber als eine gegen alle *ἀδικία* gerichtete Gottesforderung, der zu gehorchen man aller *ἀδικία* absagen muß; das haben sie nicht getan. Dafür verfallen sie dem Verblendungsgericht und schließlich der Verdammnis.

Exkurs: Der Antichrist.

Hier wird der Ort sein, im Zusammenhang die alte Streitfrage zu behandeln, wer unter dem *ἄνομος* (der Terminus Antichrist fehlt in unserem Brief!) zu verstehen sei.

---

1. Ob *πάντες* mit Orig. $^{1}/_{3}$, Hippol. B DE Chrys., Thdrt., Dam. KLP . . ς (neuerdings Lachm., WH, B. Weiß, Nestle) oder *απαντες* mit Orig. $^{2}/_{3}$ ℵ GF Kyr-Alex. 12 17 31 (Tischend., Wohlenb.) zu lesen ist, läßt sich nach den Zeugen kaum entscheiden. *ἅπας* ist im NT außer bei Luk selten (Blaß 47, 9$_{1}$), bei Paul (?) nur Eph 6$_{13}$ gesichert, Gal 3$_{28}$ sehr fraglich. Der Unterschied ist übrigens nur stilistisch, nicht sachlich. Betonung des Massengerichts (Wohlenb.) liegt in keinem Fall darin.

2. *αλλα* vor *εὐδ.* schreiben ℵB Orig. $^{1}/_{4}$, alle anderen elidieren, s. oben S. 75$_{1}$.

3. *πιστευοντες* nur K.

4. *εν τη αδικια* schreiben Orig. $^{2}/_{4}$ Aℵ^{c}, Cypr., Hier., Chrys., Thdrt., KLP D^{c}E . . . ς als das bei *εὐδοκ.* geläufigere, vgl. I Kor 10$_{5}$. II Kor 12$_{10}$. Mk 1$_{11}$. Mt 3$_{17}$. 17$_{5}$. Lk 3$_{22}$, auch bei LXX überwiegend, Blaß 38, 2. Bloßer Dativ bei Polyb, Diodor. Sic., I Esr 4$_{39}$. I Mak 1$_{43}$; *συνευδοκοῦσι τοῖς πράσσουσι* Röm 1$_{32}$.

5. Grade diese Verbindung zeigt, wie undogmatisch der Gedanke ist (gegen R. Seeberg, Katechismus 111), wie wenig griechische Spekulation hier auf das jüdische Denken eingewirkt hat (gegen P. Wernle, Anfänge^{2} 128).

I. Von vornherein abzuweisen ist da (1) zunächst die Identifizierung mit dem Satan selbst, wie sie sich schon bei Celsus findet (Origenes VI 42 p. 111 Koetschau) und von einer Reihe altkirchlicher Exegeten vertreten wird (Apost. Const. VII 32 in Erweiterung von Did. 16 4; Firmicus Maternus 22; vgl. die Polemik bei Chrysostomus und Hieronymus[1]). Die neueste religionsgeschichtliche Forschung gibt dieser Identifizierung insofern Recht, als sie in der Antichristsgestalt allerdings die historisierende Vermenschlichung einer ursprünglich mythologischen Wider-Gott-Figur, d. h. eines Satans sieht. Beliar z. B. ist noch in Jubil. 1 20. 15 33. Test. XII patr Levi 19, Dan 1. 5, Asc. Jes 3 11 Teufelsname (Bousset, Rel. d. Jud.[2] 384), II Kor 6 15. Sibyll II 167. III 63. Asc Jes 4 2 Name des Antichrists (ebd. 292 1; Jülicher ThLz 1896, 378 scheint diese Umwandlung christlichem Einfluß zuzuschreiben). Für unsere Stelle aber ist die Unterscheidung schon durch v. 9 gesichert: Satan stattet den Antichrist mit Wundermacht aus. Man kann das ein „in ihm, durch ihn wirken" nennen (Andreas z. Offb. p. 51 45; Kyrill von Jerus. Katech. XV 14: Organ Satans), aber der Gedanke einer Inkarnation Satans im Antichrist (Asc. Jes 4 2) als Parallele zur Menschwerdung Gottes in Christo (Ambst. und Theodrt. z. 2 3; Ephraim gr. III 137; Ps-Hipp. de consumm. mundi 22) trägt fremdartiges ein[2].

(2) Ebenso ist abzulehnen der Versuch neuerer Exegeten, eine Idee, eine sachliche Allgemeinheit zu substituieren: Gottlosigkeit Koppe, Beyer, Storr, Atheismus Nitzsch, eine dem Reiche Gottes widerstreitende geistige Macht Pelt; das Antichristsbild unserer Stelle trägt zu deutlich die Züge einer konkreten Persönlichkeit.

(3) Andrerseits sind auch auszuschließen alle Versuche, den Antichrist in einer außerhalb des Gesichtskreises des Verf. liegenden geschichtlichen Erscheinung zu erblicken (kirchengeschichtliche Deutung): sei es in einem Häresiarchen, wie die Exegese vom 4. Jahrh. an[3] mit wechselnder Anwendung es versuchte (für die Byzantiner sind es die ikonoklastischen Kaiser, s. z. B. MSG 99, 1172, 1312), sei es in dem falschen Propheten Mohammed (spätere griech. Exegeten, auch Faber Stapul. u. a.), sei es in dem Papst, wie es von den Publizisten der kaiserlichen Partei aufgebracht, von Waldensern, Albigensern bereitwillig aufgenommen, seit den Reformbestrebungen bei Wiclifiten und Hussiten allgemein üblich und in der Exegese der Reformationskirchen lange Zeit fast kanonisch wurde (Luther, bes. art. Smalc. II 4, Bugenhagen, Zwingli, Calvin u. d. meisten bis auf Bengel, Zachariae, Michaëlis herab), oder umgekehrt in Luther oder Calvin, wie Estius, Fromond, Bern. a Piconio es zurückgaben. Einige unterschieden einen orientalischen und einen occidentalischen Antichrist: Mohammed (samt der Türkenherrschaft) und den Papst (so Melanchthon, Bucer, Musaeus, Bullinger, Piscator, Vorstius). Das alles sind Versuche der Anwendung, ausgehend von einer ungeschichtlichen Auffassung der Weissagung, nicht Deutungen, von politischen Größen der Neuzeit wie Napoleon (Leutwein 1825) und theologischen Liebenswürdigkeiten wie der gegenseitigen Titulierung neuerer Kirchenpolitiker als Antichrist abzusehen.

Die Beziehung auf die Haeresie, für die sich ja auch Repräsentanten aus der apostolischen Zeit in Simon Magus (Hammond, Grotius) u. a. aufweisen ließen, hat scheinbar einen Rechtsgrund darin, daß diese Umbiegung der ursprünglichen Antichristsidee sich schon im Urchristentum findet: I Joh 2 18. Aber es ist doch unberechtigt, sie von hier aus auf unsere Stelle zu übertragen (Hilgenfeld, Bahnsen, Pfleiderer, [1]352, [2]I 97), deren sämtliche Züge auf ein ganz anderes Bild weisen, das allerdings in v. 9ff. durch den Gedanken eines Pseudopropheten, Wundertäters mit beeinflußt ist, aber mit dem gewöhnlichen historischen Irrlehrer garnichts gemein hat.

---

1. Daß der Antichrist Mensch sein werde, fand man u. a. in Jes 14 16f. (Cypr. test. III 118).

2. Irenäus V 25 1. 5 wendet auch hierauf seine Rekapitulationstheorie an: apostata . . diabolicam apostasiam in se recapitulans. Bei Hippolyt ist das Verhältnis (trotz Bousset, Antichr. 89) nicht recht klar.

3. Cyprian ep. 59 18 sagt noch mit bezug auf Novatian und seinesgleichen: (ut) antichristi jam propinquantis adventum conentur imitari.

(4) Endlich scheiden wir auch noch alle die Versuche zeitgeschichtlicher Deutung aus, die langezeit als die allein wissenschaftlichen galten: den hier beschriebenen Antichrist in einer bestimmten geschichtlichen Persönlichkeit der apostolischen Zeit wiedererkennen zu wollen, sei es in einem heidnischen Kaiser wie Caligula (so zuerst Grotius, neuerdings Spitta, Zahn u. a.) oder Nero (Kern, Döllinger, Schmiedel[1]) oder gar Titus als dem Zerstörer des Tempels, wobei dann gar Nero zum Katechon wird (Wettstein); sei es in einem Führer oder einer Richtung des Judentums, so in Simon bar Giora, dem berüchtigten Bandenführer des großen Krieges Josephus b. j. IV 503 ff. (Clericus), in dem Hohepriester Ananias Apg 232 (Harduin), in den Zeloten (Nösselt, Krause), in den Pharisäern (Schöttgen) oder endlich in dem ganzen jüdischen Volk (Whitby). – Der Antichrist ist freilich nach des Verf. Ansicht schon vorhanden, u. zw. als konkrete Einzelpersönlichkeit, aber eben doch ihm wie seinen Lesern noch unenthüllt, unbekannt. Und wir dürfen bei der Erklärung nicht mehr wissen wollen.

II. Immerhin hat der Verf. sich ein Bild von dem zu erwartenden Antichrist gemacht, und dies gilt es aus seinen Andeutungen näher zu bestimmen.

(1) Dabei stehen scheinbar 2 Auffassungen zur Diskussion: (a) nach der einen ist der Antichrist hier als heidnischer Gewalthaber, nach dem Muster des Antiochus Epiphanes gedacht: so Döllinger, Ewald, Hilgenfeld, Schmiedel, Klöpper, Holtzmann, NTl. Theol. II 190 ff., K. J. Neumann, Hippolyt v. Rom 1902, 4 ff., Hoennicke; Hofmann denkt sogar an ein Wiedererstehen des Antiochus selbst.

(b) nach der andern als jüdischer Pseudomessias: so außer den Alten (s. u.) neuerdings besonders Schneckenburger, E. Böhmer, JdTh 1859, 405 f. (Bleek-)Mangold, Schenkel, B. Weiß, Sabatier, Hang, ThSt a. Würt. 1881, Spitta, Z. Gesch. u. Lit. d. Urchr. I 145, Erbes, Theol. Arb. d. Rh. Pred.-Ver. 1897, Bousset, Antichrist 13. 84.

Die erste Auffassung kann sich darauf berufen, daß die Termini ἀποστασία, ἀνομία, die Vielgötterei v. 4, vor allem die Anmassung der Gottheit aus dem Judentum hinaus ins Heidentum weisen, daß überhaupt ein heidnischer Herrscher in Gestalt des Antiochus Epiphanes hier Porträt gestanden zu haben scheint. Aber wenn auch durch die jüdische Konzeption von einem heidnischen Gewaltherrscher beeinflußt, so geht doch das Antichristsbild auf noch ältere Quellen zurück, und wie alle seine Einzelzüge im Fluß begriffen sind, so kann auch das Gesamtbild eine völlige Umwandlung durchgemacht haben, und dies umsomehr, als die einst jüdische Konzeption hier in christlicher Fassung vorliegt. Die Idee eines jüdischen Pseudomessias, für die man die Erwähnung des Tempels zu Jerusalems v. 4, vor allem aber das Vorhandensein einer apokalyptischen Tradition geltend macht, die das Hervorgehen des Antichrists aus dem Judentum erwartete, ist also für unsere Stelle nicht a priori ausgeschlossen. Es fragt sich wie alt diese Tradition ist!

(2) Bousset hat seine frühere Meinung (Antichrist 108 ff., 123), daß schon in vorchristlich-jüdischer Apokalyptik ein Pseudomessias aus dem Judentum eine Rolle spiele, stillschweigend aufgegeben. Die Voraussetzung dafür wäre gegeben in der Tatsache, daß die strengeren Kreise auf die späteren Hasmonäer und vollends die Herodäer mit grimmer Verachtung blickten: aber es läßt sich nicht nachweisen, daß sie je den Antichristsgedanken auf diese jüdischen Fürsten übertragen haben. So wie uns die Vorstellung des jüdischen Pseudomessias aus dem Stamme Dan bei den christlichen Vätern vom 2. Jahrhundert ab entgegentritt, erweist sie sich deutlich als christliche Schöpfung, als Gegenbild zu dem Christusbild: es ist der von den Juden immer noch erwartete, gelegentlich in Barkochba und andern Volksführern erkannte Messias, der in den Augen

---

1. Kern, Schmiedel u. a. meinen dabei den Nero redivivus, eine Vorstellung, die Off 133. 12 vorliegt, a. u. St. aber durch nichts angedeutet ist. – Etwas anderes ist es, wenn Chrysostomus u. v. a. in Nero einen Typus des Antichrists finden, wie schon Cypr. ad Fortun. 11 in Antiochus einen solchen Typus sah analog den ATlichen Typen Christi. Ähnlich wollen Olshausen, Alford u. a. in den verschiedensten geschichtlichen Persönlichkeiten einzelne Züge des Antichristsbildes erkennen, die aber vereinigt sich doch erst in dem wirklichen Antichrist der Zukunft zeigen werden.

der Christen nur ein Pseudomessias, Antichrist sein kann. Die christlichen Schriftsteller übernehmen die jüdische Messiaserwartung und ordnen sie ihren eigenen apokalyptischen Vorstellungen ein durch Gleichsetzung mit dem bisherigen Antichristsbild: daher die Züge, daß der Antichrist für Beschneidung und Gesetzesbeobachtung sorgt (Hippolyt), τιμῶν μεθ' ὑπερβολῆς τὸ γένος τῶν Ἰουδαίων· αὐτοὶ γὰρ προσδοκῶσι τὴν ἐκείνου ἔλευσιν (Ephr. gr. III 138a); deus mittet regem dignum dignis et Christum qualem meruerunt Judaei (Viktorin 13) 3. Off. So treten bei Commodian die 2 Typen der heidnischen Tyrannen und des jüdischen Pseudomessias einfach nebeneinander: nobis Nero factus antichristus, ille Judaeis; bei Victorin macht Nero eine vollständige Metamorphose durch, um zum Judenmessias zu werden. Die Herleitung aus dem Stamme Dan ist ein exegetisches Fündlein, ausgehend von der Beobachtung, daß dieser Stamm in der Liste Off 7 5ff. fehlt.[1] Alles macht den Eindruck, als sei diese Konzeption des jüdischen Pseudomessias erst ein Produkt der Hadrianzeit: aber ist sie nicht doch urchristlich?

Die ψευδόχριστοι Mk 13 22. Mt 24 24 sind, wie schon der Plural zeigt, etwas ganz anderes als der Antichrist, es sind jüdische Volksführer mit Messiasanspruch, wie sie von Judas Galilaeus bis Simon Barkochba zahlreich auftraten; ebenso ist Joh 5 43 zu beurteilen (beachte das artikellose ἄλλος). Off 12. 13 bietet ein dreifaches Bild des Antichrists als Drachen, Tieres aus dem Abgrund und Pseudopropheten, harmonisierend nebeneinander gestellt (16 13); keins davon enthält deutliche Spuren eines jüdischen Pseudomessias; das Auftreten des Tiers in Jerusalem, sein Kampf mit den Heiligen daselbst 11 7f. beweist nichts gegen einen heidnischen Tyrannen. Nach alledem bliebe u. St. der einzige Beleg für diese Anschauung aus urchristlicher Zeit — was an sich wenig wahrscheinlich ist — und ihre Deutung ist unsicher genug!

(3) Man wird auch aus den sonstigen Anschauungen des Apostels kein Argument dafür gewinnen können. Seine Beurteilung des Volkes Israel zeigt bekanntlich starke Gegensätze: I 2 14ff. Phl 3 2ff. redet bittere Feindschaft, die nur Verderben sieht, Röm 9—11 tiefe Wehmut, die schließlich Rettung erhofft. — Die einzige Beliarstelle (II Kor 6 15) handelt von dem Gegensatz des Christentums zu heidnischer Unsittlichkeit. I Kor 15 24ff. ist die Rede von einem Kampf des wiederkommenden Christus mit feindlichen Geistermächten. Wir bleiben also auf unsere Stelle selber angewiesen. Es wäre möglich, daß P. schon wie später Irenäus und Hippolyt aus der Parallele Christus — Antichrist jüdische Herkunft erschlossen hätte; aber das hätte für ihn kaum Bedeutung gehabt (vgl. die ganz universalistische Adam-Christusparallele!) und diese Parallele tritt kaum hervor!

(4) Das eigentlich charakteristische unserer Stelle ist das gänzliche Fehlen jedes national-politischen Zuges[2]: sie ist jener Fragestellung: heidnischer Gewaltherrscher oder jüdischer Pseudomessias? gegenüber völlig indifferent. Das erklärt sich zunächst daraus, daß auch die Christusidee hier ihrer nationalen Besonderheit entkleidet, das Heil ganz universalistisch gefaßt ist; ermöglicht aber ist es dadurch, daß auf eine ältere des national-politischen noch entbehrende, rein religiös-mythologische Idee des Gottesfeindes zurückgegriffen ist. Es ist das uralte Motiv des Drachenkampfs (vgl. zu Off 12), der den Himmel bedrohenden Schlange Tiâmat, der Gigantomachie u. s. f.[3]: ein wider-

1. Wohl durch ein Schreibversehen (Hartwig, Spitta) ist hier Μανασσῆ an die Stelle von Δαν getreten, wie die Stellung beweist — bei absichtlicher Übergehung von Dan, auf Grund jener angeblich älteren apokalyptischen Tradition (Bousset) würde man Man. am Ende oder Teilung Josephs in Ephraim und Manasse erwarten. Die auch auf das Kleinste achtende Exegese der Alten suchte nach einem Grund für jene Übergehung und ersann diese Erklärung, die sie dann nachträglich durch Jer 8 16 (Iren.), weiterhin auch Dt 33 22 und Gen 49 17 (Hippolyt) stützt; vgl. Ps.-Athanasius quaest. ad Antioch. 108, 109. Boussets gewagte Vermutungen zu Test. XII patr. Dan 6 sind kein Beweis für vorchristlichen Ursprung jenes Zuges.

2. Nur in der κατέχων-Idee klingt ein solcher leise an; „eine vollkommen unpolitische Eschatologie" nennt es auch Bousset, Antichr. 13.

3. Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895, 273; Zum religionsgesch. Verständnis

göttliches Wesen sucht sich an Gottes Stelle zu setzen; dieses erscheint hier historisiert nur a) insofern es als Mensch auftritt; b) sofern als Wohnstätte Gottes der Tempel genannt wird. Beides steht mit der älteren jüdischen Historisierung, die den Gottesfeind in Antiochus und seines gleichen erkannte, nur in losem Zusammenhang. (a) Das Menschsein des Widergotts ist hier bedingt nicht sowohl durch die Idee des heidnischen Tyrannen als 1) durch den Gegensatz zu Christus, 2) die Mischung mit dem Bild des Pseudopropheten v. 9ff. Abgesehen von v. 8, wo obendrein Ἰησοῦς textkritisch nicht ganz sicher ist, verrät übrigens nichts, daß es sich um den Gegensatz zu Christus handelt: es ist der Widersacher Gottes, ein Beweis, daß die Konzeption auf älterer, vorchristlicher Überlieferung ruht. (b) Die Tempelschändung unterscheidet sich merklich von der Zeichnung bei Dan 9 27: dort ist mit dem Greuel der Verwüstung deutlich der Zeusaltar mit seinen unreinen Opfern gemeint, den Antiochus im Tempelvorhof aufrichten ließ; was Mk 13 14 (masc.!) Mt 24 15 darunter verstehen, ist weniger klar; Lk 21 20 deutet auf die Belagerung Jerusalems unter Titus um. Von einer Einwirkung der Caligula-Episode auf u. St. kann auch kaum die Rede sein: denn deren Stichwort, das Kaiser**bild** fehlt hier[1]; es ist der Widergott selber, der in Person sich an Gottes Statt setzt. Das ist eine Form des mythischen Gedankens, die von jeder historischen Anschauung noch unberührt ist, auch mit dem Kaiserkult als solchem nichts zu tun hat; der Widergott ist nicht als Herrscher, sondern als Inbegriff sittlichen und religiösen Gegensatzes zu Gott und als Prophet gezeichnet. Nur daß diese Form dem Apostel aus dem Judentum zugekommen ist, beweist das Hineinziehen des Tempels.

(5) Mit dieser fast mythologischen Idee des Widergotts ist nun in v. 9ff. eine ihrer Vermenschlichungen kombiniert: die des Pseudopropheten, der durch Wunder das Volk verführt. Auch diese ist, wenn schon nur durch christliche Quellen bezeugt, wohl jüdischen Ursprungs (Bousset, Rel. d. Jud.[2] 294);[2] sie geht neben der des Tyrannen her; in Off 13 ist sie neben die mythologische Drachenfigur und die in dem Tier aus dem Abgrund dargestellte römische Kaisermacht als 3. Typus in harmonisierender Addition gestellt; a. u. St. ist sie mit der ersten zur Einheit verschmolzen. Da der 2. Typus hier fehlt, fällt auch jede Beziehung auf den Kaiserkult fort; der Pseudoprophet ist so unpolitisch wie der Widergott: es ist nur die Macht der Verführung in ihm dargestellt, die ebenso als Satans Werk wie als Gottes Strafe für den Unglauben betrachtet werden kann. Es geht wohl auf Paulus zurück, wenn die spätere christliche Apokalyptik diesen jüngeren Typus des Lügenwundertäters vor dem älteren kriegerischen bevorzugt. Die apokalyptische Tradition ist reich an Ausmalungen dieser Wunder: zu den großen Naturwundern, die man von dem erscheinenden Messias erwartete, Verwandlung von Sonne und Mond, Feuer vom Himmel fallen lassen, treten andere in Analogie zu den von Jesus überlieferten: Krankenheilungen, auf dem Meer wandeln, Berge versetzen u. ä. (Bousset, Antichr 115ff., bes. Sibyll. III 64ff., Asc. Jes. 4 5

---

des NTs 1903, 54ff. Dem babylonischen Tiâmat-Motiv fügt Bousset, Exkurs z. Off. 12 den ägyptischen Typhon-Mythus, Rel. d. Jud.[2] 587ff., den Hinweis auf den persischen Widergott Ahriman hinzu: liegt dort der Kampf am Anfang der Weltgeschichte, so durchzieht er sie hier; dort ist es reine Mythologie; hier bereits Eschatologie.

1. Das zeigt am klarsten der Vergleich von Victorin zu Off 13 15 faciet etiam ut imago aurea antichristo in templo Hierosolymis ponatur; vgl. die aeth. Petrus Apoc (Bousset, Antichr. 104f.). Dagegen reden Off 13 14f. und Asc Jes 4 11 allgemein von Bildern des Antichrists, aber nicht speziell vom Tempel in Jerusalem. — Das Sitzen im Tempel erwähnen (wohl auf Grund unserer Stelle) Irenäus V 25, 28 2. 30 4, Ephr syr 8, Ps-Ephr 7, Hieron. z. Dan 7 25, Hilarius z. Mt 15, Ps-Method. 99, Joh. Damasc., Adso u. a. Einfluß der Caligulaepisode auf u. St. ehmen u. a. an Grotius, der darum II Th in Caligulas Zeit setzt, Hausrath, NTl. Zeitgesch. II 257, Spitta, die eine Apokalypse aus jener Zeit benutzt sein lassen, Zahn, der von urchristlichen Prophetenreden aus jener Zeit redet, Holtzmann, K. J. Neumann, die an Wiederholung des Caligulaversuchs durch einen künftigen Kaiser denken, Clemen, NKZ VII 144f., Hoennicke, Judenchristentum 42.

2. Vielleicht darf man darin ebenso eine eschatologische Reduktion von Dtn 13 2–6 sehen wie in der Erwartung **des** Propheten eine solche von Dtn 18 15ff.

Apc. Zeph. 124f.; Off 13 13). Nur ein Wunder sollte dem wahren Christus vorbehalten, darum für den Antichrist ausgeschlossen sein: Totenerweckung (Apc. Zeph. 125, Ephr. syr 9 u. a. St. bei Bousset 117); die spätere Tradition (von Kyrill v. Jerusalem Katech. XV 14, Ps.-Athan. quaest. ad Antioch. 110 an) setzt eine Scheinerweckung dafür ein, wie sie überhaupt gern die Wunder des Antichrists als *φαντασίαι* bezeichnet (Ephr. gr. III 139, Ps-Hippol. 26, Ps-Methodius, Ps-Johannes). Ob Paulus bei seiner mündlichen Unterweisung die Lügenwunder näher ausgeführt hat? Ich möchte es bezweifeln[1]. Auch hier ist grade die Einfalt und Keuschheit das kennzeichnende: nichts von der ausschweifenden Phantasie, wie sie uns in späteren Antichristsbildern (s. Bousset, Antichrist 101ff.), aber auch z. B. in der Ausmalung der Simon-Magus-Figur entgegentritt.

(6) Woher hat P. dies Antichristsbild? Nachdem der starre Inspirationsbegriff, für den diese Frage überhaupt nicht existierte, gefallen war, bemühte man sich zunächst um Ableitung aus anderen Schriftstellen: daß aber Dan 9 und die Herrnworte Mk 13. Mt 24, obwohl sie literarisch eingewirkt haben mögen, zur Erklärung nicht hinreichen, sahen wir schon. Das erkennt auch Zahn (Einl.[2] I 163) an, wenn er — nicht etwa die apostolische Inspiration, sondern das Fortspinnen jener Andeutungen durch die urchristliche Prophetie zu Hilfe nimmt. Für Paulus selbst sind es Wahrheiten, die ihm gegeben, offenbart erscheinen, über deren Herkunft er sich keine Gedanken macht. Er analysiert nicht, was er überkommen, wie weit er es umgebildet hat; er gibt, was sich ihm augenblicklich als das Wahre darstellt, unbekümmert darum, ob es sich ihm nicht noch unter der Hand umbilden wird. Wir aber, die wir die reiche apokalyptische Literatur überschauen, müssen uns diese Fragen vorlegen. Wir können nicht eine bestimmte Quelle namhaft machen: Paulus schöpft aus reicher Überlieferung. Nicht dies ist das bemerkenswerte, daß er schöpft, sondern was er aushebt. Es ist wie bei Jesu Evangelium ein Sichtungsprozeß: massenhafte Spreu fällt durch, wenige charakteristische Züge bleiben, und diese sind alle rein religiös-ethisch! Nicht mechanisch, auf literarischem Wege, sondern rein geistig durch Kongenialität erklärt sich so das Wiederauftauchen ältester fast verschütteter Quellen, der Eindruck des Primitiven, den dieses Antichristsbild nicht nur gegenüber den späteren christlichen, sondern auch gegenüber älteren jüdischen Parallelen macht. Es muß ein großer tiefreligiöser Geist gewesen sein, der diese Konzeption geschaffen hat — ein Beweis mehr für echt paulinischen Ursprung unseres Briefes.

2 13–17 **Sicherung der Heilsgewißheit,** das 2. Stück der durch die eschatologische Beunruhigung in Thess. veranlaßten Ausführung, gegen das *θροεῖσθαι* 2 2 gerichtet. In 2 13 bereits den paränetischen Teil beginnen zu lassen (Lünem., Schmiedel), beruht auf einer Verkennung des Inhalts und Charakters dieses wie des vorigen Stücks, und wird schon durch *τὸ λοιπόν* 3 1 widerlegt. 2 13 – 17 ist in 13 eng mit dem Schluß, in 15 mit dem Anfang von 2 1 – 12 verkettet. Dennoch heißt es den Text vergewaltigen, wenn man den Übergang von 2 1 – 12 zu 13 – 17 durch die formale Gedankenverbindung: Fortschritt von der Bitte an die Leser 2 1 zur Fürbitte für die Leser oder durch den Gegensatz zwischen der Verstockung der Ungläubigen 2 10ff. und der Erwählung der Leser bestimmt sein läßt: so gewiß sich diese beiden hier gegenüberstehen, ähnlich wie in 1 8 – 10 Bestrafung der Ungläubigen und Verherrlichung der Gläubigen beim Endgericht, so wenig ist dies formal hervorgehoben. Paulus geht aus von seiner Dankbarkeit für den Heilsstand der Leser, der in Gottes uranfänglicher Gnadenwahl und deren Verwirklichung

1. Überhaupt unterliegt es starken Bedenken aus dem „geheimnisvollen fragmentarischen" der Darstellung auf größere verborgene Zusammenhänge zu schließen (Bousset, Antichr. 11. 13) und diese aus der „apokalyptischen Tradition" zu ergänzen.

durch die zeitliche Berufung seinen sichern Grund hat v. 13f., um hierauf die Leser zur Festigkeit zu mahnen v. 15 und für sie Trost und Stärkung zu erbitten v. 16f. — Es handelt sich dabei nicht um festhalten an dem überlieferten Christentum (Lünem.) — ein Gesichtspunkt der 3. Generation (johanneische Schriften), der die Unechtheit des Briefes mit sich ziehen würde, sondern um Festhalten an der Heilsgewißheit, die, in Gottes Gnadenwahl von Anfang her und in deren geschichtlicher Verwirklichung in der Berufung begründet, dem sicheren Ziele zuführt, wenn die Gemeinde nur feststeht in dem was sie überkommen hat: für die notwendige sittliche Qualität wird Gott selbst schon sorgen!

2 13 Äußerlich ohne Verbindung mit dem vorigen Abschnitt beginnt Paulus seinen Hinweis auf den gesicherten Heilsstand der Leser mit der Erklärung, daß ihn das zum Danke gegen Gott verpflichte. Nur für die Exegese, die den Gegensatz zwischen den Verlorenen in 2 10ff. und den Lesern als Erwählten 2 13f. stark hervorhebt, liegt der Ton auf *περὶ ὑμῶν* und entsteht die Frage, warum Paulus nicht beginne *ὑμᾶς δὲ εἵλατο*, wobei dann das *ἡμεῖς δὲ* als mechanische Nachbildung des *διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς* in I 2 13 zum evidenten Beweis der Unechtheit wird (Schmiedel, Wrede). In Wirklichkeit handelt es sich doch um einen neuen Abschnitt, und einen solchen liebt Paulus mit dem „Ich" zu beginnen, wie der englische Briefstil, vgl. I 2 17. I Kor 9 15. Gal 5 11; *ἐγὼ μὲν* Phl 1 3. D al., *κἀγὼ* I Kor 2 1. Dabei sagt er „Ich aber", auch wo kein direkter Gegensatz besteht. Es führt nur zu Künsteleien, um des *δὲ* willen einen solchen aufweisen zu wollen, etwa zwischen Paulus und den Lesern, an die sich die Bitte 2 1 richtete, oder den Irreführenden 2 2f. (Wohlenb.) oder zwischen Paulus und den Verlorenen 2 10 (Lünem.) oder Paulus und Gott, der jene verblendet 2 11 (Hfm.). Weit auffallender ist, daß mit *ὀφείλομεν εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν* von der Stellung abgesehen 1 3 wörtlich wiederholt wird: das ist sonst des Paulus Art nicht, und kann wohl nur aus bestimmter Absicht erklärt werden, auch äußerlich die Rückkehr des Gedankens zu dem Ausgangspunkt des Briefes zu markieren (vgl. I 2 13. 3 9). Galt dort der Dank den Fortschritten der Leser im Christenstand, so geht hier der Gedanke auf die Sicherung ihres Heilsstandes in Gottes Erwählung und Berufung. Hierdurch bestimmt sich unwillkürlich (ganz wie I 1 4) die Form der Anrede: der letzte Grund für alles ist Gottes Liebe zu den Lesern. Aber Paulus sagt hier nicht wie I 1 4 von Gott geliebte Brüder, sondern *ἀδ. ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου*[1]. Das klingt noch genauer an ATliche Wendungen (bes. Dtn 33 12 im Segen über Benjamin, Paulus war Benjaminit!) an, aber das allein erklärt es nicht: man muß hinzunehmen, daß Paulus in II überhaupt oft den Herrn nennt, wo er in I von Gott spricht; das muß mit einer besonderen Stimmung zusammenhängen (s. Einl. 5 S. 46). Jedenfalls ist dadurch ausgeschlossen hier, in dem zwischen zwei *ὁ θεός* stehenden *κύριος* Gott, ATlich bezeichnet, zu finden: Paulus

1. *κυριου* BD^{b}G KLPD^c . . . : ℵA 37 39 *τοῦ κυρίου*; D* d e vg Vigil *θεου* nach I 1 4 — *απο* F ist verschrieben wie I 2 4.

unterscheidet *κύριος* und *θεός*. Es ist, als wolle er, wie am Schluß von v. $_{14}$, so auch schon in v. $_{13}$ irgendwie den Herrn neben Gott zur Geltung bringen Der Dank gilt der Erwählung der Leser[1], *ὅτι* „dafür daß" materielles Objekt neben dem persönlichen *περὶ ὑμῶν* Lünem.; vgl. Blaß 70, 3 (54, 3). Die einem griechischen Ohr sicher auffallende Wortstellung: Prädikat, Objekt, Subjekt findet sich genau so I 4_{7}. 5_{9}, ohne daß man behaupten könnte, diese Stellen seien hier kopiert. *αἱρεῖσθαι*[2] (im NT nur noch Phl 1_{22} in anderem Sinn) ist den LXX geläufig für die göttliche Erwählung Israels (Dtn 26_{18}, *προαιρ.* 7_{6}f. 10_{15}); es kann das in *ἐκλογή* I 1_{4} vorausgesetzte *ἐκλέγεσθαι* I Kor 1_{27}f. Eph 1_{4} so gut vertreten wie *προγινώσκειν* Röm 8_{29}. 11_{2} oder *προορίζειν* Röm 8_{29}. Eph 1_{11}. Diese Erwählung wird durch *ἀπ' ἀρχῆς*[3] als eine uranfängliche, von Ewigkeit her bestehende, und darum durch nichts zu erschütternde bezeichnet (vgl. Eph 1_{4} *ἐξελέξατο πρὸ καταβολῆς κόσμου*; Joh 17_{24}. I Kor 2_{7}. Kol 1_{26}. Eph 3_{9}); das entspricht ebenso dem paulinischen Empfinden wie dem augenblicklichen Zweck, während die Abschwächung des Gedankens auf einen zeitlichen, mit der Berufung zusammenfallenden Akt — von Anfang der christlichen Mission (Vorst, Krause im Sinne von Phl 4_{15} — als ob Paulus, der schon 17 Jahre gewirkt hatte, ehe er nach Thess. kam, jetzt wenige Monate später darauf als auf eine Anfangszeit zurückblicke!) oder gar von Anfang der christlichen Bewegung in Thess. an (Hofm., Wohlenb. — als ob *ὑμᾶς* nur die Erstbekehrten, nicht die Gesamtgemeinde wären!) — nur zu dem Verdachte der Unechtheit führt (Schrader): I Clem. 47_{2} betrachtet allerdings um 95 die Gründung der Korinthergemeinde als *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου* liegend; auch in den johanneischen Schriften ist *ἀπ' ἀρχῆς* so limitiert (I 1_{1}. 2_{7}. $_{24}$. 3_{11}. II $_{5}$f.); a. u. St. aber muß es absolut sein, noch über *ἀπ' ἀρχῆς κόσμου* bezw. *κτίσεως* Mt 24_{21}. Mk 13_{19}. II Pt 3_{4} hinaus.

Ziel der ewigen Gnadenwahl ist *σωτηρία* vgl. I 5_{9}, der allgemeinste Ausdruck für das Heil, s. zu I 2_{16}. II 2_{10}; Flatt verkürzt den Gedanken, wenn er es auf diesseitige, innerliche Heilsgüter, Sündenvergebung, Gewißheit der Liebe Gottes, Freiheit von der Sündenherrschaft beschränkt, ebenso aber auch B. Weiß, wenn er darin nur eschatologisch Rettung im Endgericht versteht. — Wenn P. fortfährt *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας*, so kann er damit weder sagen wollen, worin die *σωτηρία* besteht, noch wo-

---

1. Für *υμας* haben ℵ*D* 39 121 latt. arm *ημας*; in v. $_{14}$ ebenso BD*A 19 23 48 latt., was sachlich unmöglich ist. Für den Wechsel *ἡμᾶς . . ὑμᾶς* könnte man Kol 1_{12}f. vergleichen; aber auch v. $_{13}$ ist *ὑμᾶς* durch *περὶ ὑμῶν* gefordert.

2. Die hellenistische Mischform *ειλατο* (Blaß 21, 1, Winer-Schm. 13, 13) ist in K . . . *ς* in das korrektere *ειλετε* verbessert.

3. *απαρχην* in BGP 17 35 39 47 71 120 137 474 vg philox Didym. Kyr.-Al. Ambr. scheint weniger Verschreibung als gelehrte Konjektur (des Origenes?) nach Jak 1_{18}, vielleicht auch Röm 16_{5}. I Kor 16_{15}; durch primitias vg beherrscht sie die gesamte lateinische Exegese, eine Tradition, die erst Erasm., Calv. u. a. brechen. Man soll gegen diese Deutung nicht einwenden, daß die Thessalonicher zeitlich nicht die ersten waren, nicht einmal von Europa, da ihnen die Philipper vorangingen (Lünem.): *ἀπαρχή* ist gar nicht zeitlich, sondern als Werturteil gemeint: ein Erstlingsopfer. Aber Bezeugung und Zusammenhang (die Erwählung soll grade als uranfänglich sichergestellt werden) sprechen für *ἀπ' ἀρχῆς*.

durch Gott seine Erwählung vollzieht, sondern nur wie sich die Erwählung zum Heile verwirklicht, wie es vom *εἵλατο* zur *σωτηρία* kommt. Grammatisch also gehört *ἐν ἁγ. κτλ.* weder attributiv zu *σωτ.* noch modal zum Verbum, sondern zum ganzen Satz[1]. Dabei läßt sich nicht leugnen, daß, da die Verwirklichung der Erwählung durch die Berufung erst in v. 14 zur Sprache kommt, diese Wendung eher hierbei zu erwarten gewesen wäre (vgl. I 47). Die Annahme einer irrtümlichen Umstellung oder einer Glosse wird aber schon durch die Erwägung widerraten, daß sonst die beiden *εἰς* zu hart aufeinanderstießen. Paulus wird seinen Grund gehabt haben, von vornherein zu betonen, daß bei der Erwählung zum Heil als Mittel der Heilserlangung *ἁγιασμὸς πνεύματος* und *πίστις ἀληθείας* gleich mitgesetzt waren. Die Heilsungewißheit der Thess. wird eben davon ausgegangen sein, daß ihnen dies bei sich selbst nicht in genügendem Masse vorhanden zu sein schien; und P. hat um so mehr Anlaß, demgegenüber zu betonen, daß es doch in Gottes Erwählungsratschluß schon mitgesetzt war, als er v. 10 den Verlust der Seligkeit bei den Verlorenen durch die Ablehnung der Liebe zur Wahrheit motiviert und v. 12 das der Wahrheit nicht glauben auf die falsche sittliche Richtung des Gefallen-habens an dem Unrecht zurückgeführt hat. Von hier aus wird auch sofort die Verbindung *ἁγιασμὸς πνεύματος* und *πίστις ἀληθείας*[2] klar. Die beiden Genetive gleichartig zu fassen, ist von vornherein unmöglich: *πίστις ἀληθείας* ist entweder gen. qual. = wahrer Glaube, oder gen. obj. = Glaube an die Wahrheit (dem paulin. *πίστις Χριστοῦ* Gal 216 entsprechend): für letzteres entscheidet 212. Keines von beiden paßt auf *ἁγιασμὸς πνεύματος*, das entweder gen. auct. = von Gottes Geist gewirkte Heiligung, oder gen. obj. aber in anderm Sinne als bei *πιστ. ἀλ.* = am (Menschen)geist vollzogene Heiligung ist; für letzteres hat man sich auf I 523. II Kor 71 berufen, wo *πνεῦμα* den Menschengeist bezeichnen soll; Wohlenb. betont, daß *πνεῦμα* jeder Näherbestimmung, auch des Artikels entbehrt: aber dann müßte man auch Röm 84. 13 vom Menschengeist interpretieren. Bei Paulus ist *πνεῦμα* immer der Gottesgeist, wie er als neues Lebensprinzip in den Christen eintritt. A. u. St. kann nur gemeint sein, daß Gott die Erwählung der Leser zum Heil dadurch verwirklicht, daß er die notwendige Heiligung bewirkt durch Mitteilung seines Geistes[3]. Dazu tritt dann der Glaube an die Wahrheit. Es ist nicht ausgesprochen, daß dieser auch aus jener Geisteswirkung entspringt, aber es liegt in der Stellung: erst Heiligung durch den Geist, dann Glaube an die Wahrheit. Paulus betrachtet jedenfalls den Glauben ebenso sehr als Gotteswirkung im Menschen

1. Zu *εἵλατο* ziehen es u. a. deW., Hfm.[2], Wohlenb., zu *σωτηρίαν* Koppe, Flatt, Schott, Baumg.-Crusius, Hfm.[1], Riggenb., Schmiedel. Dabei kommen aber beide Teile meist dazu, in *ἐν* das Mittel der Verwirklichung (Lünem.), der Heilserlangung (Schmiedel) zu sehen. Bornemanns Argumentation für die Verbindung *σωτηρίαν ἐν* hat Lünemanns falsche Auffassung von *εἰς ὅ* zur Voraussetzung. *ἐν* im Sinne von *εἰς* von dem nächsten Zweck der Erwählung zu verstehen (deW.), ist gegen die Stellung. — Ähnlich ist die Verbindung I Pt 12 *ἐκλεκτοῖς . . κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρὸς ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος.*

2. *πιστεως* 17 ist mechanische Angleichung.

3. *εἰς σωτηρίαν ἁγιάσας διὰ τοῦ πνεύματος* Chrys. (*ἐν* stehe instr. = *διά*).

wie als Leistung des Menschen selbst. Klar ist, daß *ἁγιασμός* nicht auf das beschränkt werden darf, was seit dem 17. Jahrh. „Heiligung" heißt, die sittliche Erziehung des bekehrten Christen durch den Geist Gottes; umgekehrt darf man freilich darin nicht die Taufe, und in *πίστ. ἀλ.* das Taufbekenntnis finden wollen (Wohlenb.): es verbindet sich darin der grundlegende Akt, daß Gott die Erwählten durch Mitteilung seines Geistes dem profanen Wesen entnimmt und sich zueignet, mit der fortgesetzten sittlichen Einwirkung auf sie (vgl. zu I 4_{3}).

2_{14} Von der ewigen Erwählung schreitet der Gedanke fort zu deren Verwirklichung in der Berufung (Röm 8_{30}, s. zu I 1_{4}. 2_{12}. 4_{7}): indem aber statt mit *καὶ* fortgefahren wird mit *εἰς ὃ [καὶ]*[1] kommt die Unterordnung der Berufung unter die Erwählung, ihr Charakter als Mittel zu dem höheren, ewigen Zweck zum Ausdruck. Die Exegese hat, den partikelartigen Gebrauch von *εἰς ὃ* „dazu" (ganz wie *διὸ = δι' ὃ* „darum" s. Blaß 78, 5) verkennend, *ὃ* meist auf *ἁγιασμὸς πν.* und *πίστις ἀλ.* bezogen (so die meisten bis auf deW., Hfm.) oder auf ein aus *σωτηρίαν* zu ergänzendes *σωθῆναι* (Lünem., Schmiedel), wobei doch *εἰς ἥν* näher gelegen hätte. Aber all dies ist unnötig, da *εἰς ὃ* zur Verbindung zweier Sätze dient (s. 1_{11}); obendrein zeigt die erklärende Wiederaufnahme des *εἰς ὃ* durch *εἰς περιποίησιν κτλ.*, daß bei jenem noch das *εἵλατο – εἰς σωτηρίαν* vorschwebte. Das Berufen ist Gottes Werk, das Mittel dazu in Gottes Hand ist die Missionspredigt des Apostels[2] (s. I 1_{5}); das Ziel ist nach I 2_{12} Teilnahme an Gottes Reich und Herrlichkeit, hier „Erwerbung der Herrlichkeit unsers Herrn J. Chr.". *περιποίησις* wird wie I 5_{9} hervorheben wollen, daß es dafür auch etwas zu tun gilt, also die Mahnung v. 15 vorbereitend. Die *δόξα* Christi (II 1_{9}. II Kor 4_{4}) ist keine andere als die Gottes selbst I 2_{12}. Der Gen. ist natürlich als gen. poss. zu verstehen, nicht gen. auct.: von Christus gewirkte Herrlichkeit; vollends die älteren Deutungen: Gott wolle durch Berufung und Beseligung der Christen für Christus *δόξα* beschaffen (Chrys., Oikum., Theoph.), oder *περιπ. δόξης* als „herrliches Eigentum Christi" (so u. a. Luther, neuerdings verteidigt von Wohlenb.) gehen ganz unnötig am nächstliegenden vorbei: die Christen bekommen teil an der Herrlichkeit, die Christus bereits hat, Röm 8_{21}. $_{29}$f. I Kor 15_{43}. $_{49}$. II Kor 3_{18}. Phl 3_{21}. Eins macht allerdings Bedenken: die Verbindung der 2 artikellosen Substantive mit dem so wuchtig determinierenden *τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰ. Χρ.*: sollte nach *δόξης* ein *διά* ausgefallen sein? Dann wäre die Wendung I 5_{9} noch ähnlicher. Jedenfalls ist auch hier ein Ausklingen des Gedankens der göttlichen Erwählung in einen Hinweis auf den Herrn beabsichtigt.

---

1. *και* fehlt in allen Zeugen außer ℵ P 23 37 47 71 73 80 116 474 G g vg syr-philox arm (orig.-paläst.), und ist dringend des Eindringens aus 1_{11} verdächtig; man müßte denn sagen, es sei vor *ἐκα-λεσεν* verloren gegangen (B. Weiß, Textkritik 112). – Latt. übersetzen meist in qua[m] scl. sanctificationem et fidem, teils ad quod (d e).

2. *ημων* in ℵ* zu *υμων* verschrieben, fehlt in 17, gehört aber hierher (s. zu I 1_{4}), ohne daß man darauf einen Ton legen und die Empfindung der Freude, daran beteiligt gewesen zu sein, heraushören dürfte (gegen Bornem.).

2 15 Zu dem in Dankesform gekleideten Hinweis auf die Sicherheit des Heils tritt, durch *εἰς περιποίησιν* vorbereitet, jetzt die Mahnung, sicher zu bleiben und festzuhalten, was sie haben. *ἄρα οὖν*, eine bisher nur bei Paulus so beobachtete Überleitungsformel (s. zu I 5 6), resümiert hier den Gedanken 2 13f.: hat Gott all dies für euch getan, so tut ihr das eurige; Christen seid ihr, von Gott dazu gemacht: so bleibt es. Man verkennt den Zusammenhang, wenn man, wie meist geschieht, die Mahnung allgemein sittlich versteht: *στήκετε*, hier im Unterschied von I 3 8 absolut gebraucht (vgl. Gal 5 1?), ist dem Apostel geläufig als Ausdruck religiöser Festigkeit (vgl. zu dem Gedanken Kol 1 23. 2 6f.), und *κρατεῖτε τὰς παραδόσεις*[1] muß nicht auf sittliche Vorschriften beschränkt werden, was 3 6. I Kor 11 2 (*κατέχειν τ. παραδ.*) allerdings nahelegen (in abfälligem Sinn von jüdischer Halacha Mk 7 3ff. Gal 1 14, von judenchristlichen Spezialforderungen Kol 2 8; *κρατεῖν* ebenso Mk 7 3, bei Paulus nur noch Kol 2 19). So sehr der Apostel sein Evangelium als göttliche Lebenskraft faßt, gelegentlich schlägt doch die rabbinische Vorstellung einer lehrbaren Überlieferung bei ihm durch, nicht nur für ethisches, sondern auch für Heilsgedanken: I Kor 15 1. 3; das korrespondierende Verbum ist meist *παρελάβετε* z. B. Kol 2 6, womit aber 2 7 *ἐδιδάχθητε* parallel steht; zu dem Objektsacc. beim Passiv s. Blaß 34, 4. 6. Von Paulus, durch dessen Missionspredigt (*εὐαγγέλιον*) Gott sie berufen hat, stammt alles was sie vom Christentum wissen: er hat es ihnen mündlich dargelegt und in seinem ersten Brief aufs neue bestätigt. *ἡμῶν*[2] gehört hier selbstredend zu beidem, *διὰ λόγου* und *δι' ἐπιστολῆς* (vgl. zu 2 2). Daß Paulus hier mit dem disjunktiven *εἴτε-εἴτε* (Blaß 77, 11) seine mündliche und schriftliche Belehrung unterscheide[3], hat man als Zeichen der Unechtheit genommen: es verrate sich darin ein Bewußtsein, daß die Briefe über die persönliche Verkündigung hinausgingen – entgegen I 4 1f., aber auch II 2 5. 3 10. Dann könnte darin übrigens nicht ein Bestreben, I zu verdrängen, sondern im Gegenteil nur das, I autoritative Geltung zu verschaffen, zum Ausdruck kommen. Denn nur auf einen andern Brief, nicht auf II selbst läßt sich *ἐπιστολῆς* beziehen. Aber Paulus braucht das *εἴτε-εἴτε* gern, u. zw. weniger unterscheidend als zusammenfassend: so muß der Hinweis auf die briefliche Belehrung nicht jenem vermeintlichen Bewußtsein des Unterschiedes seine Entstehung verdanken, sondern nur dem Bedürfnis, die durch den fatalen Erfolg, den Paulus selbst auf Unterschiebungen zurückzuführen geneigt ist, in Zweifel gestellte Autorität des eignen Briefes sicherzustellen.

2 16. 17 Die Mahnung klingt aus in Fürbitte: auch sie gilt in erster Linie der Heilsgewißheit: Gott soll ihnen diese ins Herz geben (v. 17), wie er bereits objektiv das Heil für die Christen gegeben hat, vgl. Röm 5 5f. Die Form der Fürbitte ist die gleiche wie in I 3 11, wo der 1. Hauptteil genau so

1. Jede Näherbestimmung wie *ημων* D* 44 d e Ambst. Siric. ep. 5, oder gar *υμων* 17 aeth Siric. ep. 6 ist vor dem Relativsatz störend.

2. Die offenkundige Angleichung an 2 2 *ὡς δι' ἡμῶν*, die sich bei Basilios ethica 12 3 (724) findet, ist bezeichnend für die Art des Textes der Kappadozier (s. zu I Kor 8 6).

3. Den patristischen Exegeten ist diese Stelle ein locus classicus für die Unterscheidung einer doppelten Tradition *ἐγγράφως καὶ ἀγράφως*.

ausklingt. Nur steht hier wieder „unser Herr Jesus Chr.“[1] vor „Gott unser Vater“, was die sonst bei Paulus nicht vorkommende Formel *ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ἡμῶν*[2] veranlaßt hat; das Motiv ist sicher nicht eine Stufenfolge: wir, der Herr, Gott, herzustellen (Lünem.), was I 3$_{11}$ ebenso angebracht gewesen wäre. So gewiß *αὐτὸς δὲ* auch hier allem menschlichen (dem dankenden Paulus wie der ermahnten Gemeinde) den göttlichen Segensquell gegenüberstellen will, so faßt es doch zugleich den Herrn und Gott zur Einheit zusammen, bei der die Reihenfolge Stimmungssache ist (vgl. II Kor 13$_{13}$. Gal 1$_{1}$ und zu II 2$_{13}$). Die Bitte um Stärkung der Gemeinde ist auch schon I 3$_{12}$ an den Herrn gerichtet. — Die Anfügung eines charakterisierenden Partizips ist Paulus geläufig (Gal 1$_{1}$. 2$_{20}$); speziell beim Gebet entspricht sie allgemeiner Sitte[3]: der Hinweis auf Gottes bereits erwiesene Gnaden und seine gegebenen Verheißungen bietet eine Gewähr für die Erfüllung auch dieser Bitte. Man wird entweder beide Part., dem *αὐτός* entsprechend, auf die als Einheit gedachten zwei, den Herrn und Gott, beziehen müssen, oder beide nur an „Gott“ angelehnt sein lassen — das 1. auf Christus, das 2. auf Gott zu beziehen (Baumg.-Crusius) ist Willkür. Als *ἀγαπήσας* erscheint Röm 8$_{37}$ Gott, Gal 2$_{20}$ Christus: das part. aor. läßt nicht an die dauernde Liebesgesinnung (Flatt, Pelt, Schott) denken, sondern weist auf einen Akt der Liebeserweisung: ob dieser in Christi Sendung Gal 4$_{4}$ oder seiner Hingabe in den Tod Röm 8$_{32}$. 5$_{8}$, oder etwa nach 2$_{13}$ in der Erwählung und Berufung der Leser zu suchen ist, ist nicht gesagt, und wird auch durch das 2. Partizip. nicht entschieden, obwohl dies offenbar die Wirkung des *ἀγαπήσας* angeben will („und dadurch“). Zweierlei hat Gott gegeben: *παράκλησιν αἰωνίαν*[4] und *ἐλπίδα ἀγαθήν* (beide Ausdrücke volltönend im schwungvollen Gebetsstil); man kann das nicht auf Gegenwart und Zukunft verteilen (Lünem., Schmiedel), denn beides bedeutet eine für die Gegenwart wertvolle Überzeugung für die Zukunft: durch *παράκλησιν* wird sie, im Hinblick auf die folgende Fürbitte, als das Heilmittel gegen alle durch äußere und innere Not hervorgerufene Heilsunsicherheit bezeichnet, mit dem Zusatz *αἰώνιον* (s. zu 1$_{9}$) als für die Ewigkeit giltig und bis in die Ewigkeit reichend (nicht bloß „durch kein Erdenleid zu trüben“, „nie entschwindend“ Röm 8$_{28}$. $_{38}$f. Lünem., Schmiedel); durch *ἐλπίδα* wird dasselbe nach seiner auf die Zukunft gerichteten Bedeutung mit dem Zusatz *ἀγαθήν* seinem Wert nach bezeichnet (vgl. *βεβαία* II Kor 1$_{7}$). Diese Häufung sachlich nicht notwendiger, mehr des Vollklangs wegen gewählter Ausdrücke findet sich allerdings mehr in der späteren Literatur, fehlt

1. *Ἰ. Χρ.* fehlt in 45; A 47 haben *Ἰ. ὁ Χρ.* offenbar wegen des folg. *θεὸς ὁ πατήρ*.

2. *ὁ* vor *θεὸς* fehlt in BD*K 17, vor *πατὴρ* in ℵ^{c}; der antioch. Text (A KLPD^{c} ς) ersetzt letzteres durch das üblichere *καί*.

3. Ed. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit 105ff., 126; K. Michel, Gebet und Bild 14f. Oft genug mag dabei der Gedanke mitgewirkt haben, auf Gott selbst einen Eindruck zu machen; aber ebenso gut konnte das Motiv sein, daß der Beter sich selbst daran stärken und Mut machen wollte.

4. GF Cat. Oxon. schreiben *αἰώνιον*, da das Adjektiv klass. nur mit 2 Endungen gebraucht wird; anders hellenistisch, bei LXX, Hbr 9$_{12}$ und mehrfach im NT als Variante, Winer-Schm. 11, 9; Blaß 11, 1.

aber gelegentlich auch bei Paulus nicht (vgl. II Kor 1 3f., Kol 1 4f.), wenn dieser auch sonst Genetivhäufungen den adjektivischen Attributen vorzieht. Ganz dem paulinischen Stile entspricht es, wenn schließlich noch ἐν χάριτι angefügt wird, das nicht attributiv zu den letzten Substantiven, sondern adverbial zu dem (oder viell. beiden) Partizipien gehört (vgl. I 1 6. 2 17. II 1 10. Röm 16 20. Kol 1 6. 8). Hofmanns subtile Unterscheidungen zwischen ἐν χάριτι, χάριτι und διὰ χάριτος werden dem Apostel schwerlich bewußt gewesen sein: er will nur ausdrücken, daß jenes göttliche Geben in freier Gnade geschieht. Gegen die Verbindung von ἐν χάριτι mit dem folgenden Optativ (B. Weiß) spricht Stellung und Sprachgebrauch.

2 17 Die Bitte selbst wird in Form zweier Optative vorgetragen (siehe I 3 11. 12)[1], die sachlich dem entsprechen, was Paulus nach I 3 2 dem Timotheus aufgetragen hatte, Zuspruch und Stärkung: παρακαλέσαι hier wohl weniger „mahnen" I 4 1. 5 11. 14 als „trösten" I 4 18 nimmt die παράκλησις αἰωνία wieder auf, daher vorangestellt! Für ὑμᾶς steht wie I 3 13 ὑμῶν τὰς καρδίας[2], ohne sachlichen Unterschied, mit vollerem, aber auch wärmerem Klang; es gehört als Objekt auch zu στηρίξαι[3] (I 3 2. 13), das hier dem στήκετε korrespondiert (die Parallelisierung mit ἐλπίς Bengel, Zöckler ist überfein). Auch hierbei ist der Gedanke zunächst auf die Heilsgewißheit gerichtet; er erhält aber eine Wendung ins ethische durch den Zusatz ἐν παντὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀγαθῷ, der nur die Sphäre, innerhalb deren das στηρίξαι Gottes wirksam werden soll (all ihr Tun und Reden ist gut, Gott soll durch Stärkung der Heilsgewißheit sie darin befestigen) bezeichnen kann (vgl. Kol 1 10), nicht aber die Mittel, durch die Gott sie trösten und stärken soll; λόγος ist natürlich ihr Reden, weder das Wort Gottes, noch das der Apostel (Chrys., Calvin); der Parallelismus, den Bengel, Koppe u. a. zwischen λόγος und παρακαλέσαι, ἔργον und στηρίξαι fanden, fällt mit der richtigen Stellung ἔργῳ καὶ λόγῳ[4] von selbst. Hfms. Kombination mit ἁγιασμὸς πν. und πίστις ἀλ. nennt selbst Wohlenb. gesucht; sein eigner Vorschlag, ἐν παντί = in allen Stücken und ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀγαθῷ = durch gutes Werk und Wort zu trennen, mutet den Lesern mehr zu als billig ist: dafür hätten statt des Dativs andere Präpositionen zu Gebote gestanden. — Daß jeder Fortschritt in christlich-sittlicher Zucht auch eine Stärkung der Heilsgewißheit bedeutet, ist ein sehr wichtiger Erfahrungssatz.

Exkurs: Erklärung unter Voraussetzung der Unechtheit.

Grade bei diesem Abschnitt scheint die liter. Abhängigkeit von I besonders stark hervorzutreten: die Wiederaufnahme der Danksagung II 2 13 — I 2 13. 3 9; das Ausklingen des ganzen Teils im Gebet II 2 16f. — I 3 13: die Verbindung der Gedanken von Erwählung und Berufung II 2 13f. — I 1 4, mit der formalen Gleichheit der Anrede II 2 13 — I 1 4. εἵλατο εἰς σωτηρίαν II 2 13, εἰς περιποίησιν δόξης τ. κῡ ἡμ. Ἰῡ. Χῡ. 14 — I 5 9

1. Die codices graecolatini verkennen diese Optative: GF setzen dafür παρακλησῃ offenbar als Konj. nach lat. Muster (s. zu 3 5), D* den Inf. παρακαλεισθαι.
2. In ℵA vg Ambst. glätter τας καρδιας υμων.
3. KL D^c . . ς ergänzen hier überflüssigerweise υμας.
4. ∼ λογω και εργω GK peš arm Dam. ist offenbar die geläufigere Wendung, vgl. Röm 15 18. Kol 3 17. II Kor 10 11.

(ἔθετο . . εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τ. κυ̅ ἡμ. Ἰυ̅. Χυ̅.) ἐν ἁγιασμῷ II 2 13 – I 4 7 στήκετε II 2 15 – I 3 8; (κρατεῖτε τὰς παραδ. II 2 15 – I 4 1 f.); αὐτὸς δὲ κτλ. II 2 16 – I 3 11. Man versteht, daß Exegeten den Eindruck einer Paulus selbst nicht zuzutrauenden Kopie empfingen und nun die Differenzen ὀφ. εὐχ., κύριος st. θεός, εἵλατο st. ἐξελέξατο, ἁγιασμὸς πνεύματος als Anzeichen der fremden Hand deuteten.

Wrede glaubt ἡμεῖς δὲ nur aus liter. Abhängigkeit von I 2 13 verstehen zu können; in εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι᾽ ἐπιστολῆς ἡμῶν zeige sich eine dem Verf. von I 4 1 ff. fremde Unterscheidung mündlicher und schriftlicher Belehrung u. s. f. Der ganze Absatz enthalte nur abgeblaßte Reminiscenzen an I ohne eignen Inhalt; die Anschauung vom Heil, die Mahnung, die Fürbitte, alles sei unpersönlich, allgemein, ganz anders als sonst bei Paulus.

Das alles läßt sich hören. Man müßte dann folgendermaßen erklären: der Verf., I Thess. vor sich, greift nach der eschatologischen Haupterörterung auf den Schluß des 1. Hauptteils in I zurück: die Danksagung; aus dem διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς I 2 13 gewinnt er sein betontes ἡμεῖς δὲ, für den Dank wiederholt er seine eigne Formulierung aus 1 3. Die Erinnerung an die Danksagung I 1 3 f. führt ihn auf die Erwählung: I 1 4 bot ihm dazu die Form der Anrede, die er aber in Erinnerung an einen biblischen Ausdruck leicht modifiziert; biblisch färbt er auch die Wendung für die Erwählung, wobei die Gedanken seiner Zeit (Eph 1 4. Joh 17 24) ihm das ἀπ᾽ ἀρχῆς eingeben. Für εἰς σωτηρίαν, den allgemeinsten Ausdruck für das Heil, braucht man kaum nach einer Unterlage zu suchen, findet sie aber leicht in I 5 9 (worauf v. 14 hinweist). Der Spätzeit liegt noch mehr als Paulus an den ethischen Voraussetzungen des Heilsgewinns: darum hier in freier Anlehnung an I 4 7 der Zusatz ἐν ἁγιασμῷ mit dem vielleicht durch I 5 23 veranlaßten πνεύματος, während καὶ πίστει ἀληθείας durch den Zusammenhang mit II 2 12 geboten war. Der Fortschritt von Erwählung zur Berufung war durch I 1 5. 4 7. 5 9, drei bereits benutzte Stellen gegeben; die Verbindung mit εἰς ὃ [καὶ] ist dem Verf. geläufig I 1 11. Daß die Berufung durch das Evangelium des Apostels geschieht, ergab sich aus I 1 5. Das Ziel εἰς περιποίησιν δόξης τ. κυ̅ boten I 5 9 und 2 12 in freier Verwertung. So erinnert der Verf. mit paul. Worten an die empfangenen Gnaden und das bevorstehende Heil, ohne doch irgendwie konkret zu werden. Ebenso ist seine Mahnung: Feststehen genommen aus I 3 8 (neben der Danksagung 3 9), Festhalten an der Überlieferung frei nach I 4 1 f., jenes des eigentlichen Inhalts ἐν κυρίῳ entleert, dies mit einem Stich ins kirchlich-traditionalistische: Kirchenlehre auf Grund mündlicher und schriftlicher apostol. Tradition. So legitimiert der Verf. sich selbst, indem er I, auf den er aufbaut, vielleicht aber überhaupt die Paulusbriefe legitimiert. Den Gebetsabschluß bietet ihm I 3 11 – 13, wobei ihm aber bei aller Anlehnung an die paulinische Form die nicht paulinische Voranstellung des Herrn Jesus Christus unterläuft, ein Ausdruck der für die spätere Zeit bezeichnenden Hervorhebung Christi (die auch die Ersetzung von Gott durch Herr veranlaßt hat). Wiederum ist es eine paulinische Reminiscenz, wenn er Gott charakterisiert als den, der uns Liebe erwiesen hat (Röm 8 37, Gal 2 20 auf Christus bezogen): aber während P. an die Erlösung im Tode Jesu denkt, richtet der Verf. seine Gedanken sofort auf das Heil der Zukunft – ein charakteristisches Zeichen der späteren Christen – und gibt dieses in eignen, mehr liturgisch formelhaften und volltönenden als konkreten paulinischen Worten παράκλησιν αἰωνίαν (vgl. Hbr 5 9. 9 12. 15. I Pt 5 10) καὶ ἐλπίδα ἀγαθήν (vgl. Tit 2 13. I Pt 1 3); wenn er dabei das neben δοὺς ganz unnötige ἐν χάριτι beifügt, so erinnert das an die schlagwortartige Verwendung der paulinischen Formel in Eph 2 5. 8. Die eigentliche Bitte aber, aus I 3 13 mit Reminiscenz an I 3 2 genommen, verwischt die konkreten Gedanken des jüngsten Gerichts und der Standhaftigkeit in Verfolgung, sie durch den allgemein ethischen Gedanken „gutes Tun und Reden“ ersetzend.

So kann man erklären; aber man wird gestehen müssen, daß damit der Text doch nicht erklärt ist. Wie der Verf. von einer Reminiscenz zur andern kommt, wird dabei nicht klar. Dazu kommt, daß manche der als unpaulinisch behandelten Wendungen bei anderer Auffassung sich als paulinisch erweisen, daß überhaupt das meiste sich ganz anders ausnimmt, sobald man über I hinaus auf die andern Paulinen blickt.

3_{1-16} Paränetischer Schlußteil

in 2 Abschnttten: $_{1-5}$ Gegenseitige Fürbitte und $_{6-16}$ Gemeindedisziplin. Daß mit 3_{1}ff. der Brief zum Schluß eile (vgl. II Kor 13_{11}), $_{6-15}$ also wie ein Nachtrag wirkten, läßt sich nach Analogie der andern Schlußteile nicht behaupten (vgl. Phl 3_{1}). In diesen Schlußpartien fehlt es bei Paulus meist an geschlossener Gliederung: so faßt Schmiedel v. $_{1}$f. und $_{3-5}$ als 2 Abschnitte, aber die Verbindung zwischen v. $_{2}$ und $_{3}$ ist offenbar enger. Laurent, Wohlenb. behandeln v. $_{4}$f. als Einleitung zu $_{6-15}$, aber die Fürbitte in $_{5}$ zeigt ein Ausklingen an.

Daß mit dem neuen Teil nicht etwas ganz andersartig Neues beginnt, daß sich Berührungen mit 1_{5-8}. 2_{13-17} aufweisen lassen, ist richtig, aber auch nur natürlich, wenn anders der Brief aus einer Stimmung heraus geschrieben und von dem einen Gedanken beherrscht ist, die Heilszuversicht der Thess. zu stärken. Mit Recht hebt Bornemann die intensiv „religiöse", besser christlich fromme Färbung des ersten Abschnitts hervor.

3_{1-5} Gegenseitige Fürbitte. Paulus beginnt seine Mahnungen mit der Bitte um Fürbitte 3_{1}, offenbar aus trüben Erfahrungen heraus, die er grade zu machen hat (vgl. Apg 18). In loser Gedankenverknüpfung kommt er dann nochmals auf die Gewißheit göttlicher Stärkung und Bewahrung der Leser (vgl. 2_{17}), denen er sein Vertrauen ausspricht, daß sie es an ihrem Teil nicht fehlen lassen werden 3_{3}f. Das klingt aus in Fürbitte für sie 3_{5}.

3_{1} Paulus kennzeichnet gern den Beginn des Schlußteils mit *τὸ λοιπὸν* (Phl 3_{1})[1], gleichbedeutend mit *λοιπὸν οὖν* I 4_{1}; den neuen Teil markiert auch die Anrede (s. zu I 2_{1})[2]. Der ihm geläufigen Bitte um Fürbitte seitens der Gemeinden (s. zu I 5_{25}) gibt Paulus hier eine doppelte Beziehung (zwei *ἵνα* als Inhalt des *προσεύχεσθαι*, vgl. zu 1_{11}): 1) auf seine Mission, so auch Kol 4_{3}: das Wort des Herrn[3] (I 1_{8}) soll laufen, d. h. ungehindert und schnell seinen Weg durch die Welt machen – davon hängt nach urchristlicher Meinung die Parusie ab, vgl. Mk 13_{10}. Mt 24_{14} – und soll dabei verherrlicht werden, d. h. Erfolg haben und Anerkennung seiner göttlichen Wirkungskraft (Röm 1_{16}) finden. *δοξάζηται*[4] ist nicht medial im Sinne von „sich herrlich erweisen" (Pelt) zu nehmen; an begleitende Wunder (Thom. Aq., Nicol. v. Lyra u. a.) ist sowenig zu denken wie an die innere Verklärung derer, die das Wort angenommen haben (Klöpper); eher könnte man beide Verben als Hendiadyoin fassen = „herrlich laufen". Beide Bilder scheinen ATliche Reminiscenzen zu sein; vgl. Ps 19_{5}. 147_{15}. Jes 55_{11} (Apg 12_{24}).

---

1. *το* fehlt nur in GF, was eher Anpassung an lat. de caetero als Angleichung an I 4_{1} ist.

2. *αδελφοι* steht nach den besten Zeugen zwischen *προσευχεσθε* und *περι ημων*; GF 120 Verss. schieben es vor *προσ.*, DE 73 90 stellen es hinter *περι ημων*.

3. P 17 G g vg Pelag., Maxim. v. Tur. bieten das geläufigere *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* (vgl. I 2_{13}). Bei *κυρίου* ist an Christus zu denken, aber als Auctor, nicht als Objekt.

4. L hat beide Verben nach *ἵνα* im Indikativ (Korruptel, Blaß 65, 2 a. E.). Die Unform *δοξασθηται* GF ist wohl aus Vermischung von *δοξαζηται* und *δοξασθηναι* entstanden.

Nicht um das *τρέχειν καὶ δοξασθ.* näher auszuführen, auch nicht um die Heilsbegierde der Thess. lobend anzuerkennen (Lünem.), sondern um seine Bitte zu motivieren, den Anlaß den sie zu solcher Fürbitte haben zu nennen, fügt Paulus bei: *καθὼς καὶ* (I 2 14) *πρὸς ὑμᾶς* das Wort des Herrn ist zu euch gekommen und bei euch verherrlicht worden, so müßt ihr wünschen, daß es auch zu allen andern komme und verherrlicht werde bei ihnen. *πρὸς ὑμᾶς* kann sowohl „zu euch“ als „bei euch“ heißen (s. zu I 3 4); so wird man es zu beiden Verben ziehen dürfen; jedenfalls besteht kein Grund, es nur mit *τρέχῃ* zu verbinden, sodaß *καὶ δοξάζηται* diesem nur untergeordnet wäre (Hfm.).

3 2 2) auf seine Person: das hängt mit dem ersten eng zusammen, sofern der Apostel eben Träger des Wortes ist, er soll es weitertragen; dazu muß der Herr ihn schützen, vgl. II Kor 1 10. Röm 15 31, beides Bitten um Fürbitte; II Kor 1 11 nennt P. Schutz vor Todesgefahr, Röm 15 31 Errettung vor den Ungläubigen in Judäa. So persönlich ist es auch hier gewendet, mit einer biblisch klingenden Wortfolge vgl. Jes 25 4. Ps 140 1. Jer 15 21. Jes 9 17; I Mak 14 14 findet sich die Wendung *πάντες ἄνομοι καὶ πονηροί*: man möchte glauben, daß diese dem Verf. vorschwebte, als er die sonst ganz ungewöhnliche *ἀπὸ τῶν ἀτόπων καὶ πονηρῶν ἀνθρώπων* bildete. *ἄτοπος* eigentlich: nicht am rechten Platz, bei den Klassikern = ungewöhnlich, auffallend, wunderlich, nimmt die Bedeutung unschicklich, unsittlich, verworfen an; LXX brauchen es für אָוֶן Prv 30 20 [24 55] Job 4 8 u. ö., aber immer neutrisch (daneben *ἀτοπία* Jdt 11 11) ebenso Lk 23 41. Apg 25 5. 28 6. *ἄτοποι* wäre dann hier für *ἄνομοι* (womit es in LXX-Hdschrr. Job 36 21 verwechselt ist) gesetzt, weil es sich offenbar nicht um heidnische, sondern um jüdische Gegner handelt. An solche, nicht an Irrlehrer (Chrys., Zwingli u. v. a.), judaistische (Schott) oder gar gnostische (Hammond), ist hier nach dem Zusammenhang, den Parallelen und der aus Apg 18 bekannten Situation zu denken, natürlich nicht am Orte der Leser (Pelt), sondern bei Paulus, d. h. in Korinth, ohne daß man speziell die Vorgänge bei der Vertreibung aus der Synagoge Apg 18 5ff. oder die Anklage vor dem Prokonsul Gallio 18 12ff. hier angedeutet finden dürfte. Die Stelle bleibt immer wichtig als Anzeichen der Situation und Stimmung, aus der heraus Paulus schreibt: Missionseifer und Kampf paaren sich, wie I Kor 16 9, vgl. Phl 1 28. Streng genommen müßte das Evangelium als Gotteskraft alle gewinnen, keine Gegner haben; daß es solche dennoch gibt, erklärt P. sich und seinen Lesern durch den Zusatz: „denn nicht aller (Menschen Sache ist) der Glaube“[1] (Gen. der Zugehörigkeit W.-Schm. 30, 11 b, Blaß 35, 2 wie in dem bekannten Sprichwort *οὐ παντὸς ἀνδρὸς ἐς Κόρινθον ἐσθ᾽ ὁ πλοῦς* Strabo VIII 6 20, Suidas). *ἡ πίστις* ist der vom Evangelium geforderte Glaube, weder objektiv-dogmatischer Glaubensinhalt, noch rein ethisch Treue, Redlichkeit. In dem Sätzchen liegt der Verzicht auf Bekehrung aller ausgesprochen (s. zu I 4 13. II 1 6ff.), aber Schmiedel trägt doch ein, wenn er in *γάρ* begründet findet, warum die Bitte auf Rettung vor ihnen statt auf Bekehrung für sie geht.

---

1. GF lat. ergänzen die Kopula *εστιν*, die bei Paulus oft fehlt, Blaß 30, 3.

3_{3} Eine dreifache, und doch lose Gedankenverbindung leitet von dieser Bitte um Fürbitte für sich weiter zu der Fürbitte für die Leser: 1) rein formal das Wortspiel *πίστις* — *πιστός*, im deutschen kaum nachzuahmen, höchstens „gläubiges Vertrauen — glaubwürdig treu" (denn Treue für *πίστις* wäre sachlich falsch): dem Unglauben der Menschen tritt Gottes Treue inbezug auf die Seinen gegenüber; 2) sachlich: im Gegensatz zu jenen steht ihr im Glauben und braucht darin nur bestärkt zu werden; 3) wie wir, so müßt auch ihr bewahrt werden; Paulus bangt in all seiner Bedrängnis mehr um seine Gemeinden (Calvin). *πιστὸς δέ ἐστιν*[1] erinnert an I 5_{24}; war dort an Gott als den berufenden gedacht, so richtet sich der Blick hier auf Christus; es wäre willkürlich *κύριος*[2] hier auf Gott zu deuten (Schott, Schrader, Olsh., Hilgenf.). *στηρίξει*[3] nimmt 2_{17} wieder auf, und *φυλάξει ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* gibt dem religiösen Gedanken dieselbe Wendung ins moralische wie dort *ἐν παντὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀγαθῷ*. Denn dabei ist offenbar nicht an äußere Feinde gedacht wie bei *ῥυσθῶμεν*; wenn Klöpper in *τὸ πονηρὸν* das feindselige Wirken der *πονηροί* v. 2 findet und *φυλάξει* nach Ps 140_{5}. 141_{9} von Bewahrung vor äußerer Gefahr versteht, so paßt das scheinbar gut dazu, daß die (Heils)sicherheit der Leser gestärkt werden soll; Kl. verkennt aber, daß Paulus die äußere *θλῖψις* gar nicht abgewandt wissen will (I 3_{3}f. II 1_{4}ff.). Gedacht sein kann nur an innerliche sittliche Gefahr: gleichviel ob man *τοῦ πονηροῦ* neutrisch versteht = das Böse, die Sünde, wofür u. a. JSir 4_{20} oder masculinisch = der Böse, der Teufel, wofür Mt 13_{19}. Eph 6_{16}. I Joh 2_{13}f. 5_{18} angeführt werden können. Mt 5_{37}. 6_{13} besteht bekanntlich die gleiche Unsicherheit[4]. Lünemanns Hinweis auf 2_{17}, wo *ἔργον ἀγαθόν* das Gegenstück zu *τὸ πονηρόν* a. u. St. bilde, entscheidet nicht; man könnte ihm den auf 2_{9} *ἐνέργεια τοῦ σατανᾶ* entgegenstellen. Sachlich ist die Frage belanglos.

3_{4} Von der bewahrenden Treue des Herrn wendet sich der Gedanke dem zu, was die Leser selbst zu tun haben (ebenso wie 2_{13}f. — $_{15}$), hier nicht in Form der Mahnung, sondern so, daß Paulus ihnen sein Zutrauen ausspricht, daß sie es tun. Darin wirkt vielleicht noch das Wortspiel *πίστις* — *πιστός* nach, doch vgl. auch Röm 15_{14}. *πέποιθα*, P. sehr geläufig, bes. in II Kor und Phl, wie im klass. mit Präs.-Bedeutung (Blaß 59, 2) verbindet sich mit *ἐφ' ὑμᾶς* Blaß 37, 1; 43, 1. Der Zusatz *ἐν κυρίῳ* besagt, daß es kein fleischliches Vertrauen ist, nicht Paulus an sich hat es, nicht sie wie sie sind, flößen es ein, sondern es besteht, sofern Paulus sowohl als die Leser *ἐν κυρίῳ* sind (vgl. Gal 5_{10}. Röm 14_{14}. Phl 2_{24}); so gliedert sich v. 4 dem Vertrauen auf den Herrn v. 3 und der Fürbitte v. 5 ein. Gegenstand des Vertrauens ist, daß sie den Weisungen des Apostels immer nachkommen: zu

1. ℵ* latt. ∼ *εστιν* nach *ο κυριος*; G latt. lassen es fort wie I 5_{24} u. ö.
2. A 71 D*G latt. haben für *κυριος* freilich *θεος* — nach I 5_{24}; hieraus ist in A 71 37 116 syr-philox c. ⁜ auch *καὶ* nach *ὃς* eingebracht.
3. *στηριϭει* B ist wohl Schreibfehler, *τηρησει* GF dem *φυλαξει* angenähert.
4. Reminiscenzen an das Gebet des Herrn finden in v. 3f. Chase, TSt I 3, 36ff., Feine, Resch; vgl. dazu v. d. Goltz, Gebet 92_{1}, 189_{2}.

παραγγέλλομεν[1] s. I 4 2. Dies immer tun drückt P. aus durch das koordinierende *καὶ*[2] *ποιεῖτε καὶ ποιήσετε*: was von der Gegenwart gilt, erwartet er auch von der Zukunft; er hätte auch schreiben können *ποιήσετε καθὼς καὶ ποιεῖτε* (I 4 1. 10): darin wäre die in *ποιεῖτε* liegende Anerkennung noch stärker hervorgetreten; aber er liebt jene Ausdrucksweise, vgl. II Kor 1 10. 13. Daß das Futurum grade auf die angekündigte Zeit schwerer Krisen bezug nehme (Klöpper), ist durch diese Analogien und die Fut. in v. 3 ausgeschlossen. Woran aber denkt Paulus überhaupt bei *ἃ παραγγέλλομεν*? Weil dieses Wort meist von sittlichen Geboten gebraucht wird, denken die Exegeten gewöhnlich an solche: dann stände v. 4 isoliert, als generelle Mahnung, die paulinischen Sittenvorschriften zu befolgen (Klöpper), oder etwa als Vorbereitung für 3 6ff. (Lünem., Wohlenb.): dagegen sträubt sich v. 5. Im Zusammenhang ist nur an das, freilich ins ethische gewandte, Festhalten an der Heilsgewißheit zu denken.

3 5 Der Menschen Tun aber ruht letztlich auf Gottes bezw. bei Christen auf des Herrn[3] Einwirkung: darum (nicht als traue er den Lesern an sich nichts zu, deW.) läßt P. den Ausdruck seines Vertrauens zu ihnen ausklingen in die Fürbitte: „der Herr (s. zu 2 16) richte (*κατευθύναι*[4] I 3 11 von dem Weg, mit Herzen verbunden auch I Chr 29 18. II Chr 19 3. JSir 49 3) eure Herzen[5] (s. zu 2 17) auf die Gottesliebe und Christusgeduld. Die Genetive lassen sich beide, wie schon die griech. Exegeten fühlen, als obj. oder subj. fassen; es ist nach 2 13 aber nicht einmal sicher, daß sie gleichartig zu fassen sind, sodaß man die für *ἀγ. θεοῦ* wahrscheinlichere objektive Fassung darum schon auf *ὑπομ. Χρ.* ausdehnen müßte (Schmiedel) oder umgekehrt die subjektive von letzterem auf ersteres (Bornem.): abzulehnen sind alle schiefen Wendungen wie: von Gott geforderte oder gewirkte Liebe, Geduld um Christi willen, für die präpositionale Wendungen genug zur Verfügung standen. Gemeint ist bei *ἀγάπη θεοῦ* entweder Gottes Liebe zu den Menschen (Christen) — das ungleich häufigere vgl. Röm 5 5. 8. 8 39. II Kor 13 13 — als Vorbild (Koppe) oder Grund der Heilsgewißheit (Olshausen, Riggenb., Bornem.) — oder die Liebe der Leser zu Gott — vgl. hierüber zu I 1 3 — etwa als Sammelpunkt aller Gebote im Sinne von Mt 22 37ff. (Lünem.) oder als Motiv zum befolgen der apostolischen Anordnungen (Klöpper). Für den gen. obj. bei *ἀγάπη* vgl. 2 10. Ebenso ist *ὑπομονὴ*[6] *Χριστοῦ* entweder: die Geduld, die

---

1. Außer ℵB D* 17 67** d e vg Ambst., Pelag. setzen alle ein überflüssiges *υμιν* zu.

2. Dies korrelative *και* (Blaß 77, 9; B. Weiß, Textkritik 114) fehlt nur in ℵ*D* d e A. B ergänzt triadisch durch Einfügung von *και εποιησατε* (als 1. Glied); GF boh haben dies auch, lassen dafür aber das 3. Glied *και ποιησετε* fort; g hat et fecistis et facietis (= 1 . 3); 14 30 34 41* 71 haben nur *ποιειτε*.

3. Basilios de spir. s. ad Amphil. 21 (MSG 32, 164) will in *κύριος* hier wie in I 3 12 den h. Geist erkennen, weil Vater und Sohn nachher noch genannt sind! ebenso Theodoret 3. St., Nicetas von Remesiana p. 22 10 Burn.

4. Konj. statt des Opt. in GF.

5. ∼ *τας καρδιας υμων* DE vg.

6. Die Auslassung von *τὴν* vor *ὑπομονὴν* in ς beruht auf einem Druckfehler in der editio regia des Stephanus 1550, den Oporin, Beza, die Elzevire nachdrucken: alle Handschriften haben den Artikel (min. 4 abgekürzt über d. Zeile); auch die Ausgaben des Erasmus, Colinaeus, Breyling u. s. f.

Christus bewiesen hat, vorbildlich wie die *ὑπομονὴ Ἰώβ* Jak 5 11 (doch braucht Paulus nie *ὑπομένειν* für Christi Leiden, was später sehr beliebt ist, Hbr 12 2. Barn 5 5. II Clem 1 2), oder die auf Christi Parusie gerichtete Erwartung der Thess., vgl. I 1 3 *ἡ ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου*, ohne daß die Formel a. u. St. hieraus verkürzt sein müßte (Schmiedel). I 1 10 ist als Verbum freilich *ἀναμένειν* gebraucht: aber *ὑπομονή* kann wohl das geduldige, standhafte Erwarten bedeuten. Die in sich unklaren Stellen Off 1 9. 3 10 entscheiden nichts. Man kann nur aus dem Gedankenzusammenhang erschließen, was gemeint sein wird: nicht Kraft und Vorbild (Wohlenb.); auf das Tun der Leser kommt wenig an, also auch nicht auf Vorbilder dafür, sondern alles auf die Heilsgewißheit: die hat in Gottes Liebe ihren Grund und in Christi Wiederkunft ihr Ziel: also sollen ihre Herzen gerichtet sein auf die von Gott bewiesene Liebe und auf die freudig-standhafte Erwartung des kommenden Christus[1]. Es ist die einzige Stelle, wo in II *ὁ Χριστός* vorkommt: das mag mit dem Ausblick auf die Parusie des Messias zusammenhängen, ohne daß man hierbei von dem Messias-König (Klöpper, Bornem.) sprechen dürfte.

3 6–16 **Die Gemeindedisciplin:** das 2. der für II charakteristischen Stücke (neben dem eschatologischen 2 1 – 12)[2]. Die Beziehungen auf I 4 11f. 5 14 sind klar, auch daß die Frage in II eingehender und in strengerem Tone behandelt wird; unklar ist, was zu dieser verschärften Wiederholung geführt hat. Die Exegese erklärt meist unter der Voraussetzung, daß die dort gegeißelten Mißstände schlimmer geworden seien; daß ist freilich nirgends angedeutet, wie denn überhaupt mit keinem Worte auf I, sondern nur auf frühere mündliche Belehrung hingewiesen wird; andere nehmen den „Kirchenzuchts"ton hier als Zeichen der Unechtheit, der Abfassung in viel späterer Zeit mit entwickelter Disziplin. – Ebensowenig ist eine Verbindung dieser Unordnungen mit der Parusieerwartung angedeutet, sodaß man sie von der gemeinen vis inertiae im Menschen erklären konnte, während die meisten annehmen, die gesteigerte Erregung habe die sittlichen Mißstände verschlimmert. Dieser Einfluß der eschatologischen Stimmung auf das sittliche Verhalten ist aber hier ebenso wie bei I lediglich aus der Verbindung, in der beide Motive beidemal vorkommen, zu erschließen s. Exkurs zu I 4 11f. S. 182.

Nach einer thematischen Anordnung 3 6 erinnert der Apostel zunächst an sein Vorbild 7 – 9, dann an seine grundlegenden Mahnungen 10. Was er von dem jetzigen Zustand gehört hat 11, gibt Anlaß, die betreffenden „Unordentlichen" streng zu ermahnen 12, die Gemeinde aber in doppelter Hinsicht zu bestärken, zur Hilfsbereitschaft 13 und zur Disziplinierung der Unbotmäßigen 14f. Ein Gebetswunsch beschließt das ganze 16. – Mit Recht betont Lünemann, daß Paulus sich durchweg an die Gemeinde, nur 12 und auch hier ohne direkte Anrede an die fehlenden Brüder wendet: die Gemeinde ist also ihrer Mehrzahl nach frei geblieben von der Verirrung; dieser Kern soll jene

1. Diese Stelle gehört also nicht zu den wenigen, wo an Jesu sittliches Verhalten als vorbildlich erinnert wird wie Röm 15 5.
2. Laurent 51 findet 3 4 – 15 „ungewöhnlich feierlich".

durch freundliche Mahnung und nötigenfalls durch Strenge des Ausschlusses zur Besserung bringen.

3 6 Paulus leitet die neue Mahnung wie I 4 10^b. 5 14 mit *παρακαλοῦμεν δὲ*, I 5 12 *ἐρωτῶμεν δὲ*, so hier mit *παραγγέλλομεν δὲ* ein, wie er sich schon I 4 11 grade inbezug auf diese Unordnungen ausgedrückt hatte. Von Anwendung des *ἃ παραγγέλλομεν* 3 4 auf einen Spezialfall kann nach obigem nicht die Rede sein. Dem gebieterischen, was nach I 4 2 in *παραγγ.* liegt, wird durch die brüderliche Anrede die Schärfe genommen. Andrerseits will Paulus hier autoritativ wirken: so redet er „im Namen des Herrn Jesu Christi"[1] (vgl. I 4 1 im Herrn J., 2 durch den Herrn Jesus, Apg 16 18, Ignatius ad Polyc. 5 1), d. h. nicht nur als dessen Gesandter (*ἀπόστ.*), Stellvertreter, sondern unter wirksamer Nennung und Geltendmachung dieses Namens[2], vgl. I Kor 5 4. Der Inhalt des *παραγγέλλομεν* folgt nicht wie I 5 12 im Inf., sondern (offenbar weil *ὑμῖν*, nicht *ὑμᾶς* vorausgeht) im acc. c. inf. vgl. I Tim 6 13, Blaß 72, 5. *στέλλεσθαι* (LXX und II Kor 8 20 in anderer Bedeutung) kann hier mit *ἀπὸ* verbunden nur dasselbe bedeuten, was *ὑποστέλλειν* = *ἀφορίζειν ἑαυτὸν* Gal 2 12, *ὑποστέλλεσθαι* Hbr 10 38 heißt: sich zurückziehen von, den Verkehr mit jemd. meiden[3]; das besagt, wie v. 15 zeigt, nicht Abbruch aller Beziehungen, sondern nur Ausschluß von dem Gemeindeleben, besonders den Gemeindemahlzeiten, vielleicht auch eine gewisse Zurückhaltung im persönlichen Verkehr, vgl. I Kor 5 9ff. II Kor 6 14ff. Hatte sich P. in seinem 1. Schreiben nach Korinth so allgemein ausgedrückt, daß er in I Kor 5 11 eine böswillige Mißdeutung abweisen und durch *ἐάν τις ἀδελφός* den Sinn seiner Worte klarstellen mußte, so sagt er hier unzweideutig: *ἀπὸ παντὸς ἀδελφοῦ ἀτάκτως περιπατοῦντος*: es handelt sich also um Gemeindeglieder, und Paulus spricht ihnen den Brudernamen nicht ab; es sind mehrere, aber doch offenbar nicht viele. Ihre Schuld ist *ἀτάκτως* (I 5 14) *περιπατεῖν* (I 4 1)[4]: darunter versteht Paulus nach v. 11 jene vielgeschäftige Nichtstuerei, die zu Armut und Bettel führt, wie wir sie zu I 4 11 charakterisierten. Paulus betont, daß dies der von ihm herstammenden christlichen Überlieferung zuwiderlaufe (*καὶ μὴ κατὰ — παρελάβοσαν*[5] *παρ' ἡμῶν* steht gramm. dem

---

1. *ημων*, das in BD* d e Cypr., Dam. fehlt, ist eher zugesetzt als fortgelassen, s. zu I 1 1 Erk.

2. J. Boehmer, Das biblische „Im Namen" 1898, 11. 63ff., W. Heitmüller, „Im Namen Jesu" 1902, 73.

3. Nur Mal 2 5 *ἀπὸ προσώπου ὀνόματός μου στέλλεσθαι αὐτόν* ist ähnlich, doch bedeutet es scheue Ehrfurcht vor Gottes Namen.

4. *ἀτάκτως* hat den Ton, daher vorangestellt: ~ *περιπ. ατ.* D vg go Orig., Cyp.

5. Die Überlieferung ist hier sehr vielspältig: sie bietet (1) *παρελαβοσαν* ℵ* D A 17 Basil. 5/6. — (2) *παρελαβον* ℵ^c D^bc KLP Chrys., Theodrt., Dam., Theophyl. — vet latt. (1) oder (2). — (3) *παρελαβε* min. peš ς. — (4) *παρελαβετε* B G 43 73 80 Orig., Basil., Thdrt. g Ambst., Ps.-Cypr. go arm philox. — (5) quam tradidimus eis boh, (6) quam ordinavimus illis aeth. — 5 und 6 sind offenbar nur freie Wiedergabe, 3 kommt schon der Bezeugung nach nicht in betracht; es ist nur bemerkenswert als Beleg für die Tendenz, das Verbum dem Subj. „jeder Bruder" anzunähern; dabei muß offen bleiben, ob es graphisch aus *παρελάβε -τε* entstanden oder der Plural *-βον* in *-βε* korrigiert ist. 2 ist (dafür spricht schon die Art der Zeugen) nur grammatische Glättung der unfeinen Form 1. Zwischen 1 und 4 ist zu entscheiden: die Bezeugung hält sich, wenn man die Zeugen wägt, etwa das Gleichgewicht. Für 4 könnte man geltend

ἀτάκτως parallel): offenbar beriefen sich jene Brüder grade auf die paulinische Predigt mit ihrer Ankündigung der nahen Parusie. Paulus aber will so nicht verstanden werden: er hat seinen eschatologischen Hoffnungen nur einen ganz geringen Einfluß auf die praktische Regelung des Lebens gewährt (s. Exkurs zu I 5_{11} S. 214). Er kann sich auf sein Beispiel $_{7-9}$ und seine Lehre $_{10}$ berufen. Beides also enthält *παράδοσις* (vgl. zu I 4_1), wie die griech. Exegeten und Hofmann mit Recht betonen gegenüber der Beschränkung auf die Lehrvorschrift[1].

3_7 Paulus appelliert, wie so oft (s. zu I 2_1), zunächst an das Bewußtsein der Leser, zu denen ja jene „unordentlichen Brüder" mit gehören; doch denkt er wohl zunächst an die andern, deren Verhalten jenen gegenüber er dadurch bestimmen will. Der Gedanke: ihr wißt auf Grund meiner *παράδοσις*, wie man recht wandeln muß, kleidet sich ihm aber sofort in den Gedanken der Befolgung seines Beispiels — ein ihm geläufiges Motiv s. zu I 1_6. Hier wird — was seltener geschieht — das vorbildliche auch inhaltlich näher bestimmt (vgl. *πῶς*) in Form eines Begründungssatzes zu *οἴδατε* (*ὅτι* ist denn, nicht etwa daß, als wäre es dem *πῶς* parallel, Hfm.): sie wissen, wie sein Beispiel zu befolgen ist, denn sie haben sein Verhalten bei sich (*ἐν ὑμῖν*) gesehen, es war das Gegenteil von dem jener unordentlichen Brüder (*οὐκ ἠτακτήσαμεν* = *ἀτάκτως περιεπατήσαμεν*; nur hier im NT!).

3_8 Mit dem steigernden *οὐδέ*[2] fügt Paulus erklärend bei, worauf es ihm bei jenem *ἀτακτεῖν* vor allem ankommt: der nicht arbeitende wird abhängig von andern I 4_{12}, er muß seinen Lebensunterhalt von andern bestreiten lassen: *ἄρτον φαγεῖν*[3] ein Hebraismus = אָכַל לֶחֶם Gen 3_{19}. 18_5 u. ö. heißt essen, ohne daß speziell an Brot gedacht wäre, eine Mahlzeit einnehmen Mk 3_{20}. Lk 14_1. Mt 15_2 (*ἐσθίειν*); jemandes Brot essen Ps 41_{10} oder an jemandes Tisch Brot essen II Sam 9_7 heißt: von jemand den Lebensunterhalt empfangen. Paulus negiert nun nicht, daß er *παρά τινος* Lebensunterhalt empfing: er war selbstredend in Kost und Logis bei irgend jemand, nach Apg 17_5 bei Jason; aber er war dies nicht *δωρεάν*, d. h. ohne materielle

---

machen, daß 1 (2) derselben Tendenz entstamme, die wir bei 3 beobachteten, daß 1 sich als Schreibfehler (*παρελάβ-οσαν* aus *παράδ-οσιν*) erkläre (Westcott-Hort). Für 1 aber spricht, daß Zusammenhang wie Parallelstellen die 3. Person weniger erwarten ließen als die 2. und daß diese ungewöhnliche hellenistische Form (Winer-Schm. 13, 14 [böotisch?] Blaß 21, 3, Kennedy Sources 160) den Abschreibern fern lag: wie also die Antiochener die korrekte grammatische Form (2) herstellten, so hatten schon früher andere (vielleicht an verschiedenen Orten) mit Rücksicht auf die Fortsetzung, welche die 2. Person zu fordern schien, vor allem aber in Angleichung an I 4_1 (I Kor 15_1. Gal 1_9. Kol 2_6. Phl 4_9) *παρελάβετε* (4) geschrieben. Paulus aber war es darauf angekommen, den Widerspruch zu markieren, in den sich jene „Unordentlichen" mit der eignen christlichen Erkenntnis setzten. So entscheiden trotz Treg., WH, B. Weiß die meisten Neueren, u. a. Zimmer, Schmiedel, Wohlenb. — *η* st. *ην* GF ist verschrieben; — *αφ* st. *παρ* B, *εξ* Dam. willkürliche Vertauschung, ebenso wie P v. 7 *παρ* st. *εν* schreibt.

1. Der Vers wird oft zitiert zur Rechtfertigung des Abbruches der Kirchengemeinschaft mit „Ketzern", z. B. Theod. Stud. ep. II 42. 143. 215 qu. 8 (MSG 99, 1241, 1449, 1649).

2. *ουτε* nur GF (s. zu I 2_3).

3. Dies empfinden Griechen, daher die Korrektur: *ἄρτον ἐλάβομεν* in 91 109 120 al.

Gegenleistung (II Kor 11 7), sondern[1] *ἐργαζόμενος*, d. h. durch Handarbeit seinen Unterhalt verdienend (es ist unnötig, dies part. als Ersatz eines verb. fin. anzusehen, es ordnet sich dem *ἐφάγομεν* unter; ebensowenig ist es nötig, wennschon durch I 2 9 nahegelegt, nach *ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ* ein Komma zu setzen und *ἐργαζόμενοι* als Explikation hierzu zu fassen [deW., Hfm., Wohlenb., Winer, Schmiedel]) u. zw. in saurer Arbeit *ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ* (I 2 9), in Nacht- und Tagesarbeit (ebd.)[2], mit dem ausgesprochenen Zweck keinem Gemeindeglied beschwerlich zu fallen (ebd.). Ob Paulus die fast wörtliche Wiederholung von I 2 9 bewußt gewesen ist, oder ob sie sich ihm unwillkürlich ergab, wird schwerlich festzustellen sein: letzteres ist jedenfalls nicht auszuschließen, wenn Paulus selbst der Verf. ist (vgl. II Kor 11 27), während bei einem Späteren natürlich bewußte Kopie anzunehmen wäre. Daß Paulus sonst seinen Verzicht auf jeden Unterhalt seitens der Gemeinde immer unter den Gesichtspunkt des Missionszweckes stellt (I Kor 9 12. 18. II Kor 11 7ff. 12 13ff.), schließt nicht aus, daß er ihn hier einmal unter den des Vorbildes rückt.

3 9 Die Vorbildlichkeit des Verhaltens tritt erst ins volle Licht dadurch, daß es ein freiwilliger Verzicht auf ein an sich bestehendes Recht ist: was er den Christen Thessalonichs bestreitet, das steht dem Apostel als solchem zu (vgl. I 2 7); aber um des Vorbildes willen hat er darauf verzichtet. *οὐχ ὅτι* sowohl als *ἀλλ' ἵνα* sind geläufige elliptische Wendungen (Hartung, Partikellehre II 153f., Blaß 81, 1; 77, 13), zu denen man nicht aus v. 8 die Hauptsätze ergänzen muß (Lünem., Bornem.): *οὐ(λέγω) ὅτι* „nicht als ob“, *ἀλλ' ἵνα* „sondern ich wollte“. Das absolute *ἐξουσίαν* bestimmt sich aus dem Zusammenhang von selbst als Recht, unentgeltlich den Lebensunterhalt von Gemeindegliedern zu beziehen (vgl. I Kor 9 4. 6. 18). Den Gedanken des Vorbildes führt Paulus als den entscheidenden breit aus durch die fast tautologischen Sätze: *ἑαυτοὺς* (zu I 2 8) *τύπον* (zu I 1 7) *δῶμεν ὑμῖν* und *εἰς τὸ μιμεῖσθαι ἡμᾶς* (vgl. I 1 6). Das vorbildliche liegt hier nicht wie I Kor 9 in dem Verzicht auf ein Recht, sondern in dem arbeitsamen Verhalten und dem keinem zur Last fallen.

3 10 Neben das Vorbild 7–9 stellt Paulus die Belehrung, die er bereits bei seiner Anwesenheit (vgl. I 3 4)[3] ihnen gab (wieder *παραγγέλλειν* wie v. 6 und I 4 11[4]). *καὶ γὰρ* scheint hier nicht das einfache etenim zu sein, aber es kann auch nicht, wie I 3 4 das *ὅτε ἦμεν πρὸς ὑμᾶς* hervorheben: „ja schon als“, denn von dieser Zeit handeln bereits v. 7–9 (geg. Hfm. u. a.); es steht hier dem *οἴδατε γὰρ* 7 parallel und verstärkt das *τοῦτο*[5]. Vorbild und Lehre kamen auf eins hinaus. Zweierlei fällt dabei auf: 1) daß Paulus

---

1. *αλλα* st. *αλλ* nur in ℵ, s. zu I 2 7.
2. Statt des gen. *νυκτος και ημερας* haben ADKLP den acc. temp. (Blaß 34, 8; 36, 13): jener ist bei Paulus das übliche I 2 9. 5 7 (I Tim 5 5), dieser bei Luk (2 37 Apg 26 7), auch Mk 4 27; der Acc. galt offenbar als feiner; er drückt das „Tag- und Nachtlang“ besser aus.
3. 17 gleicht durch ∼ *προς υμας ημεν* noch stärker an.
4. Im Unterschied hiervon ist a. u. St. das Imperf. sicher bezeugt; nur GF haben *παρηγγελλ-αμεν* (so!).
5. Das auf *ὅτι* vorausweisende *τοῦτο* fehlt in ℵ*; nicht unbedingt nötig, ist es doch dem Paulus geläufig, vgl. I 4 15.

bereits bei seiner ersten Anwesenheit in Thessalonich Anlaß zu so scharfer Mahnung gehabt haben soll — daher wollten manche Exegeten unsere Stelle nur als freie Wiedergabe einer allgemein gehaltenen Mahnung, zugespitzt unter dem Eindruck der jetzigen Situation, fassen; aber offenbar handelt es sich hier um ein Katechismusstück, das nicht ad hoc von Paulus formuliert ist (s. u). 2) daß Paulus hier nur auf die mündliche Belehrung bei dem ersten Aufenthalt, nicht aber auf I 4 11. 5 14 verweist: daher die einen II Thess vor I stellen, die andern die Echtheit in Frage ziehen; aber in I hatte Paulus sich viel weniger präzis ausgedrückt; ein ähnliches Verhältnis waltet übrigens bei I und II Kor ob, wo Paulus die zwischenliegenden schriftlichen und mündlichen Berührungen auch wiederholt ignoriert. Der mit ὅτι rezitat. (Blaß 70, 4; 79, 12) in direkter Rede eingeführte Satz „wenn einer[1] nicht arbeiten will[2], soll er auch nicht essen" wird von den neueren Exegeten fast einstimmig für ein an Gen 3 19 anknüpfendes jüdisches Sprichwort erklärt: die von Wettstein und Schöttgen dafür angeführten Stellen belegen aber nur, daß der Gedanke Griechen und Juden nicht fremd war, daß, wer nichts erarbeitet, nichts zu essen hat[3]. Die Besonderheit des paulinischen Satzes liegt in dem: wer nicht will . . der soll nicht; nolle vitium est Bengel. Erst in dieser Form ist die volle Wertung der Arbeit als sittlicher Pflicht (wovon Gen 3 19 und in allen bekannten Parallelen[4] nicht die Rede ist) erreicht. Dennoch muß dies Wort nicht ad hoc formuliert sein; Paulus kann es auch ohne Anlaß bei der Unterweisung seiner Gemeinden gebraucht haben, es hat ganz die Art der jüdischen Spruchweisheit und Katechismusliteratur an sich. Deißmann, Licht vom Osten 228 erkennt darin „ehrbare Werkstättenmoral". Aber warum muß es durchaus auf irgend einen unbekannten Handwerker zurückgehen, der es seinem faulen Gesellen zurief? War Paulus unfähig, ein solches Diktum zu schaffen? Hätte er es aber auch übernommen, sein Verdienst bleibt ungeschmälert: indem er ihm Nachdruck gab, zeigt er das rechte Verständnis für seine Bedeutung, und damit hat er der Christenheit den größten Dienst erwiesen: als ein autoritatives apostolisches Wort, als ein Bibelwort, hat II Thess 3 10 siegreich gegen alle Verirrungen eines schwärmerischen Christentums, falscher Askese und endlich unchristlicher Arbeitsscheu angekämpft[5].

---

1. Statt ει τις scheinen Theodor, Aug. οστις gelesen zu haben; εἴ τις gehört zum Stil eines Teils der ATlichen Gesetzgebung (LXX ἐάν τις Ex 21 7. 14. 20 u. ö.; vgl. Baentsch, Exodus LIX).

2. Zu οὐ im Konditionalsatz s. Blaß 75, 3; D „verbessert" zu μή. — L hat den Konj. θέλῃ (viell. nur itacist. Schreibfehler).

3. Bei Phaedrus fab. IV 23 15 sagt die Ameise zur Fliege: Nihil laboras ideo quum opus est nil habes. Bereschith rabba II 2 klagt die Erde gegen den Himmel: er wird aus Gottes Staatskasse gespeist; ich habe, wenn ich nicht arbeite, nichts zu essen. Dagegen gehören die Diätvorschriften des Hippokrates epid. VI 4 23 πόνοι σιτίων ἡγείσθωσαν und aphor. II 16 ὅκου λιμὸς, οὐ δεῖ πονεῖν kaum hierher.

4. Man hat noch auf Homer Od. τ 27f., Hesiod op. 311. 398, Xenoph. mem. II 1 28 hingewiesen: näher kommt schon Prv 10 4 im Urtext „Armut schafft der Faule" (s. Frankenberg z. St.), womit Ps.-Callisth. III 14 stimmt πενία ἔργον ἀταξίας. JSir 30 37 (= 33 29) πολλὴν γὰρ κακίαν ἐδίδαξεν ἡ ἀργία.

5. Ob Didache 12 3f. bereits auf u. St. zurückgeht, ist kaum zu beweisen; dagegen

3 11 Als Grund für die erneute Einschärfung dieser goldenen Regel der Arbeit (*γάρ* auf v. 6—10 auszudehnen [Hfm., Wohlenb.] ist unnötig) nennt P. eine Kunde, die ihm zu Ohren gekommen ist; *ἀκούομεν* (vgl. I Kor 5 1. 11 18 — also mündliche Nachrichten durch zureisende Brüder, kein Brief aus Thessalonich!) hier verbunden mit acc. c. part., was damals von acc. c. inf. kaum unterschieden wird (Blaß 73, 5); danach wandeln etliche in der Thess.=Gemeinde unordentlich: mit Bedacht ist nicht *τινὰς ἐξ ὑμῶν* gesagt, sondern *ἐν ὑμῖν* und dies zwischen *περιπατοῦντας — ἀτάκτως* gestellt[1]; es schändet die Gemeinde, daß solches in ihrer Mitte geschieht; sie ist für die etlichen verantwortlich. Das *περιπατεῖν ἀτάκτως* wird erläutert durch *μηδὲν ἐργαζομένους ἀλλὰ περιεργαζομένους*, eine Griechen und Römern geläufige Paronomasie (Blaß 82, 4)[2]: keine Arbeit treiben, sondern sich herumtreiben (Ewald), nichts schaffend, aber vielgeschäftig. *περίεργος* (I Tim 5 13) bezeichnet jemand, der sich mit Dingen zu schaffen macht, die ihn nichts angehen vgl. Herodot III 46, Plato apol. 3 p. 19b, Polyb. XVIII 51 [34] 2. JSir 3 23[3]. Vgl. zur Sache den Exkurs zu I 4 12 S. 182.

3 12 Ist mit v. 11 der Boden der allgemeinen Erörterung verlassen und der konkrete Fall in Angriff genommen, so wendet sich Paulus jetzt direkt den besagten *τινές* zu, freilich nicht in direkter Anrede: gleichviel ob sie in der Gemeindeversammlung bei Verlesung des Briefes anwesend gedacht sind (vgl. I 5 27), oder ob das Wort des Apostels durch die andern an sie kommt: (vgl. Kol 4 17); die Anrede „Brüder" braucht P. immer nur für die Gesamtheit der Leser: es liegt also in ihrem Fehlen hier nicht Versagung derselben an jene fehlenden Gemeindeglieder (dagegen spricht schon 3 6. 15); ebenso ist *τοῖς τοιούτοις*[4] nicht strafend, wegwerfend, sondern bricht der Sache die persönliche Spitze ab vgl. I Kor 5 5. 11. II Kor 2 6. Gal 6 1. Wuchtig tritt die Forderung auf: *παραγγέλλομεν καὶ παρακαλοῦμεν* (letzteres mildert eher, vgl. zu I 4 1ff.: befehlen und mahnen); gestützt auf die Autorität des Herrn J. Chr. (s. zu I 4 1)[5]; aber einfach und schlicht ist der Inhalt in Analogie zu v. 8 formuliert: mit Stille (vgl. *ἡσυχάζειν* I 4 11 — das ist Gegensatz zu *περιεργάζεσθαι*) arbeiten und dadurch (das liegt in der Partizipialkonstr.) sich den Lebensunterhalt selbst verdienen[6] (*ἑαυτῶν* betont im Gegensatz zu

---

spielt sie bei Basilius d. Gr. (MSG 31, 773, 1012, 1349), Theodor von Studion (MSG 99, 654); Hieronymus vita. Hilar. 5, überhaupt in der besseren Mönchsliteratur eine große Rolle; vgl. auch Reg. s. Benedicti c. 48.

1. Diese Zwischenstellung, dem Apostel sehr geläufig, ist den Abschreibern störend aufgefallen: daher die Umstellungen ∼ *εν υμιν περιπ. ατ.* D al., *εν υμιν ατ. περιπ.* 37 47 73 al., sogar *εν υμιν τινας περιπ. ατ.* Aug. vg.

2. Demosth. Phil. IV 72 *ἐργάζῃ καὶ περιεργάζῃ*. So sagt Scipio Afric. bei Quintilian VI 354 von einem stark gestikulierenden Redner non agere dixit sed satagere.

3. Zuweilen nimmt *τὰ περίεργα* den Nebensinn: magische Künste an, z. B. Apg 19 19; Deißmann, Bibelst. 5; Sophocles Lex. s. v.; *μαντεῖα περιεργάζεσθαι* Euseb., vita Const. IV 25. Meist steht es synonym zu *πολυπραγμονεῖν*, z. B. Aelian var. hist. XII 1; Titus Bostr. c. Manich. II 28 (MSG 18, 1189a), Gegensatz *ἡσυχάζειν*.

4. Der Acc. in D* ist entweder nach *παρακαλοῦμεν* oder nach lat. gerichtet.

5. *ἐν κ. Ἰ. Χρ.* (I 4 1) ist in ℵcKLDc (antioch. Text) nach I 4 2 in *διὰ τοῦ κ. ἡμῶν Ἰ. Χρ.* verwandelt.

6. In 17 Ind. st. Konj., s. 3 1.

der Ausnutzung anderer; vgl. 3 8 *παρά τινος* und *μηδενὸς χρείαν ἔχειν* I 4 12). Der Apostel fordert also weiter nichts, als daß sie „ordentlich wandeln". In dem Augenblick, wo sie von ihrem bisherigen unordentlichen Wesen lassen, ist alles gut; Kirchenbuße kennt diese apostolische Gemeindedisziplin noch nicht; mit seinem nachdrücklichen Wort hofft der Apostel alles zu erreichen.

3 13 Allerdings faßt er auch die andere Möglichkeit ins Auge v. 14, aber zuvor wendet er sich wieder an die Gesamtgemeinde: *ὑμεῖς* sind streng genommen alle Glieder einschließlich jener *τοιοῦτοι*, faktisch nur die andern. Weil man *ὑμεῖς δὲ* als scharfen Kontrast faßte, glaubte man hier eine allgemein sittliche Mahnung zu finden: werdet nicht lässig (*ἐνκ.*[1] II Kor 4 1. 16, mit part. auch Gal 6 9, Blaß 73, 4) recht zu handeln: eine so allgemeine Mahnung könnte an dieser Stelle freilich nur „als mehr nebenher ergangen" betrachtet werden (Wohlenb.); denn eine Warnung sich durch das schlechte Beispiel nicht anstecken zu lassen (Lünem., Schmiedel) mußte anders ausgedrückt werden. *καλοποιεῖν*[2] (nur hier im NT, sonst nur noch Lev 5 4 Ald. [codd. FMal], Etym. magn. 189 25; vgl. Lobeck zu Phryn. 199) kann allerdings als Gegensatz zu *κακοποιεῖν* das sittliche Handeln ganz im allgemeinen bezeichnen, aber es geht doch wie *ἀγαθοποιεῖν* leicht in die Bedeutung „Wohltun" über, ebenso wie Gal 6 9 *τὸ καλὸν ποιεῖν* von „das Gute tun" hinüberspielt in „Jemandem Gutes tun". Dies allein paßt hier, wo nach v. 14 der Blick noch auf das Verhalten der Gemeinde zu den unordentlichen Brüdern gerichtet ist: Paulus will einseitiger Auffassung seiner Mahnungen wehren (das ist ganz seine Art, vgl. zu I 5 19. I Kor 14 39): so sehr er verbietet, die Unterstützung der Gemeinde grundlos in Anspruch zu nehmen, so wenig will er die Freudigkeit der Gemeinde, Brüder zu unterstützen, dämpfen. Der Fall konnte leicht eintreten, daß diese von einem durch seine Schwärmerei finanziell ruinierten Gemeindeglied in Anspruch genommen werden mußte, obwohl der betreffende redlich bemüht war, die Weisung des Apostels nunmehr zu befolgen. Daß Paulus nicht *αὐτοῖς* beifügt (was Wohlenb. einwendet), hat seinen guten Grund; denn nicht auf die Unterstützung der *ἄτακτοι* als solcher kommt es ihm an, sondern auf die Bereitwilligkeit der Gemeinde. Diese aber soll nicht mißbraucht werden.

3 14 Der Hilfsbereitschaft soll sich Strenge paaren denen gegenüber, welche die apostolische Mahnung nicht beachten. Schon durch den Sing. *τις* gegenüber den *τινές* v. 11 deutet P. an, daß er höchstens von einzelnen erwartet, daß sie sich unfolgsam zeigen (*οὐχ ὑπακούει*, zur Negation s. S. 313 A. 2). Er fordert Gehorsam nicht nur für sein Evangelium als Gottes Wort (1 8. I 2 13. Röm 6 17. 10 16. 15 18), sondern auch für seine Anordnungen in sittlicher und kultischer Beziehung. In dieser Betonung der Autorität des

---

1. Statt des Konj. Aor. haben D* Dam. Impr. Präs. *ενκακειτε*. – *ενκ-* BD*, *εγκ-* ℵA al., *εκκ-* GD^c KLP . . . ς (antioch.-byz.); vgl. zu *ενκ-* Gregory, Proleg. zu Tischendorf I 78, WH App. 149, W.-Schm. 5, 25, Blaß 3, 12, B. Weiß, Textkritik 140, Helbing 17.

2. *καλον ποιουντες* GF, *το καλον π.* 73 113 114 121 122 219; – latt. benefacientes.

apostolischen Wortes[1] hat man ein Zeichen späterer Zeit finden wollen; allerdings in I Kor, unter den eigenartig komplizierten Verhältnissen der von Parteiung und Widerspenstigkeit erfüllten Gemeinde Korinths sucht Paulus mehr zu überreden als zu imponieren: er stellt seine Meinung nur als unmaßgeblich hin (I 7 25. 40); aber auch da kann er stärkere Töne anschlagen I 11 34 und grade bei seinen Lieblingsgemeinden spricht er von *ὑπακούειν* Phl 2 12. Hier gilt es einer brieflichen Äußerung. *διὰ τῆς ἐπιστολῆς*, das II Th, speziell 3 12 meint, gehört grammatisch nicht zu *ὑπακούει* (Wohlenb.), sondern eng zu *λόγος*, obwohl der Artikel davor nicht wiederholt ist (s. zu *ἐν θεῷ κτλ.* I 1 1). Die von den älteren Exegeten (auch Luther) vorgezogene Verbindung mit *σημειοῦσθε* = zeigt uns brieflich an, scheitert schon an der Stellung, an dem Medium (für sich anzeichnen) und an dem Artikel, der kaum den zu erwartenden Antwortbrief meinen kann[2]. Bezieht man aber *διὰ τῆς ἐπιστολῆς* auf II Th, so läßt sich eine Verbindung mit *σημειοῦσθε* nur gezwungen herstellen: „unter Berufung, gestützt auf unsern Brief" (Bengel, Pelt). *τοῦτον*[3] *σημειοῦσθε*[4] bedeutet also nicht eine Anzeige bei dem Apostel, damit dieser dann die Strafe bestimme, sondern es ist die Strafe seitens der Gemeinde: „den zeichnet", das muß nicht realistisch von einem Anschreiben des Namens auf dem schwarzen Brett der Ausgeschlossenen verstanden werden (Wohlenb.); es genügt, daß ihm von allen Gemeindegliedern im Verkehr gezeigt wurde: du gehörst nicht mehr zu uns, wir haben mit dir nichts zu schaffen. Vergleicht man die Disziplinarordnung Mt 18 15—17, so entspricht die paulin. Anordnung 18 17: der Brief des Apostels (bereits die 2. oder 3. Mahnung vgl. I 4 11. 5 14) ist in der Gemeinde vorgelesen: hat das nichts geholfen, so tritt Ausschluß ein. Die Ausführung gibt ein 2. asyndetisch angereihter Imper.[5] *μὴ συναναμίγνυσθε*; vgl. I Kor 5 9. 11: jeder Verkehr, besonders die Tischgemeinschaft, zumal die bei den Gemeindemahlen, soll vermieden werden. Motiv dabei ist nicht das pharisäische sich selbst rein erhalten, oder das spätere kirchliche Prinzip der Heiligkeit der Gemeinde, sondern echt apostolisch die heilsame Wirkung auf den betreffenden Sünder: er soll beschämt und so gebessert werden (*ἐντραπῇ* pass. Tit 2 8; vgl. *ἐντρέπειν τινά* I Kor 4 14; LXX II Chr 12 7 *ἐντρέπεσθαι* medial = Niphal).

---

1. *τω λογω υμων* in B al. ist offenbar Schreibfehler und trotz Theophylakts Verteidigung, der sich irrig auf Chrysostomus beruft, nicht zu halten.

2. Für die Lateiner fällt das fort (GF lassen *της* aus!); so kann das Speculum (m) stellen: hunc per epistolam notate. Theodor und Chrysost. erklären ausdrücklich in unserm Sinn, ebenso übersetzt peš.

3. *τον τοιουτον* in 47 ist wohl an 12 und die dort angeführten Stellen angeglichen.

4. *σημειουσθαι* ℵD G P 17 474 al. ist wohl nur Schreibfehler; *αι* und *ε* werden oft verwechselt WH App. 150 f., W.-Schm. 5, 18; Blaß 3, 7; epist. priv. gr. p. 102.

5. Der Inf. *συναναμιγνυσθαι* ist hier durch die besten Zeugen vertreten ℵB A 17 (D*G), auch d e boh: er müßte von *σημειοῦσθε* abhängen als Inf. der Absicht (Blaß 69, 4); aber D*G stellen ihn vielmehr durch *καὶ μὴ* dem *σημειοῦσθαι* gleich, was praktisch auf 2 durch *καὶ* verbundene Imper. herauskommt: so KLP . . . ς Aug., Ambst. m g vg syrr arm, neuerdings Hfm., Wohlenb. Tischendorf folgt hier wohl mit Recht der allerdings nur in D^c vertretenen Lesart, die 2 Imper. asyndetisch (so ℵB A 17) nebeneinander stellt: von ihr aus erklären sich alle andern am leichtesten;

3_{15} Die christliche Zucht kann scharf sein, aber sie ist doch von Liebe getragen: *καὶ*[1] kann antithetisch stehen (Blaß 77, 6); hier ist es umsomehr am Platz, als schon in dem Motiv der Beschämung der gleiche Gedanke lag. *ὡς ἐχθρὸν ἡγεῖσθε*[2] (Semitismus, Blaß 34, 5; vgl. *ὥσπερ* Job 19_{11}. 33_{10}) besagt mehr als nur „für einen Feind halten", es umschließt die entsprechende Behandlung, wie schon der Gegensatz zeigt: ermahnen (s. I $5_{12.\,14}$) als ein zur Gemeinde gehöriges Glied; in *ὡς ἀδελφόν* ist Pflicht und Recht des *νουθετεῖν*, aber auch dessen Ton gekennzeichnet. Man sieht an dieser Einschränkung, daß *σημειοῦσθαι* keine zu weitgehende Maßregel, alles andere als Exkommunikation oder ähnliches, bedeutet.

Exkurs: Die paulinische „Kirchenzucht".

Neben I Kor 5 ist u. St. diejenige, welche man am ehesten unter den späteren Begriff Kirchenzucht bringen kann, der dem Urchristentum streng genommen fremd ist — weswegen dieser Punkt auch unter den Anzeichen der Unechtheit erscheint (s. Einl. S. 34. 37). Um sie recht zu beurteilen, darf man sie aber nicht nur mit jener einen paulinischen Stelle, in der es sich doch um einen Spezialfall ganz besonderer Art handelt, vergleichen, sondern muß heranziehen, was wir über Gemeindezucht aus dem späteren Urchristentum, ebenso aber auch über die Disziplin der griechischen Vereine und der jüdischen Synagogen wissen.

Die Statuten griechischer Vereine, die wir kennen, sind ihrem Hauptinhalt nach Festsetzung einer Fülle von Konventionalstrafen für allerlei Verstöße der Mitglieder und Gemeindebeamten. Meist sind es Geld- (oder auch Natural-)bußen in sehr verschiedener Höhe, vereinzelt körperliche Züchtigung. Daneben kommt für schwerere Vergehen zeitweiser Ausschluß von den Vereinsfesten und -schmäusen (*εἴργεσθαι τῆς ἑστιάσεως*) und im äußersten Falle Ausschluß (*ἐκβάλλεσθαι*) vor. Nur einmal findet sich ein feierlicher, Sühne heischender Fluch (*ἁγνεία* Ziebarth 172; Hermes 1895, 64 ff.). Meist sind es Versäumnisse in den Pflichten gegen den Verein, Nichtzahlen des Beitrags, Verstöße gegen die Ordnung, Anstiftung von Streitigkeiten, welche auf diese Weise seitens des Vereins geahndet werden. Dabei ist bezeichnend das Bestreben, die Staatsaufsicht von dem inneren Vereinsleben möglichst fern zu halten; so ahnden es die Jobakchen zu Athen mit 25 Silberdenaren, wenn ein Vereinsmitglied bei vorgekommener Schlägerei vor dem öffentlichen Gericht Klage führt statt seine Beschwerde an den Archibakchen zu bringen (E. Maaß, Orpheus 24 ff.).

Ähnlich die Synagoge, deren Disziplinargewalt über ihre Mitglieder Paulus wiederholt am eignen Leibe (durch die 40 Stockschläge weniger einen II Kor 11_{24}) zu spüren bekam. Hier spielte der Bann oder Ausschluß eine größere Rolle, weil es eben keine auf rein freiwilligem Zusammenschluß, sondern eine auf national-religiöser Grundlage beruhende Gemeinschaft war, die eine umfassende, über das ganze Reich sich ausdehnende Organisation repräsentierte. Dieser Bann in seiner schwereren Form war mehr als bloße Exkommunikation; es war Belegung mit einem Gottesfluch.

Im Urchristentum fehlt nun hiervon das meiste, vorab jedes geschriebene Recht, alle Geld- und Körperstrafen. Fälle von Unordnung, Zwietracht werden auf dem Wege brüderlicher Vermahnung in die Reihe gebracht, und dies, obwohl in dem Apostel die Doppelautorität des Vaters (Gemeindestifters) und des Geistesträgers gegeben war. Aber Paulus arbeitet nicht mit Rechtssatzungen, sondern im Geiste der

---

bei der Verschreibung in -*σθαι* könnte hier die Ähnlichkeit mit I Kor $5_{9.\,11}$ mitgewirkt haben.

1. *και* fehlt in D* d e Tert. — Wohlenbergs grammatische Bedenken gegen *καὶ μὴ* nach negativem Satz erledigen sich durch Hinweis auf Mt 15_{32}. Lk 18_2, Blaß 77, 10.

2. Nachgeahmt von Polyc. ad Phil 11_4 et non sicut inimicos tales existimetis.

Liebe und der Freiheit. Nur 2 Strafen kommen im Urchristentum vor: zeitweiliger Ausschluß (Meidung des Verkehrs) und Bannfluch; diese aber der Natur der Sache entsprechend nur im äußersten Notfall angewendet.

Von dem Ausschluß handelt Mt 18 15–17, wo für den Fall, daß ein Christ sündigt (die Art der Sünde ist nicht bestimmt; es muß etwas gemeint sein, das öffentlich Ärgernis geben kann) zweimalige Vermahnung, erst unter vier Augen, dann vor Zeugen, dann öffentliche Verwarnung vor der Gemeinde angeordnet wird; wenn diese unwirksam bleibt, so gilt der betreffende als ausgeschlossen. Auf den Ausschluß direkt zielen die gegen extreme Libertinisten gerichteten Ausführungen des Judasbriefes, worin neben vorsichtigen Bemühungen um Rettung peinliche Absonderung von dem befleckenden Umgang mit ihnen zur Pflicht gemacht wird (Jud 22f.), der johanneischen Briefe (II 10f.) und der apokalyptischen Sendschreiben (Off 2 14f. 20f.), worin der Abbruch jeden Verkehrs mit Kerinthianern einer-, Nikolaiten andrerseits gefordert wird (in I Joh [2 19. 5 16] und II Pt [2 20f. 3 17] ist der Bruch bereits vollzogen).

Ein Beispiel des Bannfluchs bietet I Tim 1 20: 2 Irrlehrer sind vom Apostel dem Satan überliefert, *ἵνα παιδευθῶσιν μὴ βλασφημεῖν*. Übrigens denken auch die Pastoralbriefe zumeist an Ausschluß, s. bes. Tit 3 10 *αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ*, was ganz zu Mt 18 15ff. Jud 22f. stimmt.

Verglichen mit diesen Disziplinarvorschriften einer späteren Zeit verhält sich nun II Th 3 14f. ganz wie I Kor 5 5 zu I Tim 1 20! Wie der echte Paulus den schweren Bannfluch, die Übergabe an den Satan, nur in einem Fall außerordentlicher Unsittlichkeit anwendet – nicht wegen Ketzerei! –; wie er dabei nur mit der Gemeinde zusammenwirken will – nicht in apostolischer Vollmacht den Bannstrahl schleudert; – wie er endlich dabei auf die geistliche Errettung des Sünders hinzielt, und sobald es die Verhältnisse gestatten, den Bannfluch wieder aufhebt (II Kor 2 7f.): so ist auch hier bei der Forderung den Verkehr mit gewissen Gemeindegliedern abzubrechen (ganz wie in II Kor 6 14ff. I Kor 5 9) das Motiv nur deren unsittliches Verhalten; wie in Korinth fordert P. einen gewissen Gehorsam gegen sein Wort, aber er überträgt der Gemeinde wie die Verwarnung (I 5 14) so die Verhängung der Strafe. Und dabei denkt er so sehr nur an die Besserung der betreffenden, daß er auch bei zeitweiliger Unterbrechung der Tischgemeinschaft die brüderliche Vermahnung fortbestehen läßt, also den zeitweise Ausgeschlossenen den Christencharakter beläßt.

So fügt sich diese „Kirchenzucht" vollkommen in das Bild der enthusiastischen Gemeindeorganisation des großen Heidenapostels und hebt sich scharf von den Disziplinarordnungen der späteren Zeit ab.

E. Ziebarth, Das griech. Vereinswesen (Preisschriften der fürstl. Jablonowskischen Gesellschaft XXXIV) 1896, 170 ff., W. Liebenam, Zur Gesch. und Organisation des röm. Vereinswesens 1890, 220 ff.; E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes[4] II 507 f.; C. Weizsäcker, Apost. Zeitalter[2] 657 ff.; v. Dobschütz, Urchristl. Gemeinden 201 u. ö., 269 ff.; W. Kenntmann, Kirchenzucht im Zeitalter der Apostel, Mitteil. und Nachr. a. d. evg. Kirche Rußlands 1894, 542–556.

3 16 Die Mahnung klingt wieder aus in ein Gebet (s. zu I 5 23): der Gedanke an Friede ist hier durch die Mahnung *μὴ ὡς ἐχθρὸν ἡγεῖσθε* besonders nahe gelegt, ohne daß man *δώῃ ὑμῖν τὴν*[1] *εἰρήνην* auf Eintracht in der Gemeinde beschränken dürfte. Wie der Zusatz *διὰ παντὸς* (zeitlich, Röm 11 10. Mt 18 10. Apg 2 25) *ἐν παντὶ τρόπῳ*[2] (Phl 1 18), dessen Plerophorie echt paulinisch ist (s. zu I 1 2), zeigt, will Paulus es so allgemein als möglich verstanden haben, von dem „Heil" in jeder Richtung, s. zu I 1 1; entsprechen doch v. 16 und 18 zusammen gleichsam der Grußformel *χάρις ὑμῖν*

1. *την* fehlt in A 67**.
2. *τοπω* in A*D*G 17 49 d e f g vg go Ambst. Chrys. ist verschrieben, viell. unter Einfluß von I 1 8. I Kor 1 2. II Kor 2 14. I Tim 2 8.

καὶ εἰρήνη und vertreten so das übliche *ἔρρωσθε* des antiken Briefstils. Zu dem christlichen Heil gehört sicher auch der innere Herzensfriede (Röm 5 1. Phl 4 7); aber man wird, grade um des Zusatzes willen, jene andere Bedeutung (II Kor 13 11) ebenso wenig ausschließen dürfen. Daß kein Anlaß zu solchem Wunsche vorlag, da keine Zwistigkeiten vorhanden waren (Lünem.), ist dem *μὴ ὡς ἐχθρὸν ἡγεῖσθε* gegenüber eine merkwürdige Behauptung. Schon um der Bitte willen ist hier das *αὐτὸς δὲ ὁ κύριος τῆς εἰρήνης* am Platz (vgl. II Kor 13 11); es muß so wenig Kopie von I 5 23 sein wie dies etwa von Röm 15 33. 16 20. Über *κύριος* st. *θεός* s. Einl. 5 S. 46[1].

Der Schlußgruß *ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν* — gleichsam Ersatz aller Einzelgrüße — fehlt in I, findet sich aber ähnlich Röm 15 33. Daß *πάντων*[2] *ὑμῶν* grade die „Unordentlichen" in den Segenswunsch mit einschließe (Lünem., Wohlenb.), ist nicht gesagt: es setzt die Plerophorie des vorigen Satzes fort.

3 17 Dem Segenswunsch fügt Paulus oft persönliche Grüße bei. Hier betont er das eigenhändige Schreiben: der Brief war diktiert (vgl. Röm 16 22), aber der Schluß von Paulus zugefügt (vgl. I Kor 16 21. Kol 4 18)[3]. Der elliptische Satz ist wohl mit *γέγραπται* zu ergänzen; *ὅ ἐστιν*[4] ist erstarrte Formel (Blaß 31, 2) und weder mit *ἀσπασμός* (als stände *ὅ* durch Attraktion für *ὅς*) noch speziell mit *τῇ ἐμῇ χειρί* zu verbinden, sondern zu dem Satzganzen zu ziehen. P. erklärt seine eigenhändige Unterschrift als ein *σημεῖον* Echtheitszeichen. Nicht als gebe er sie aus diesem Grunde: sie gehört vielmehr zum Briefstil; eine Forderung der Höflichkeit wie heutzutage. Im vorliegenden Falle aber wird sie dem Apostel bedeutsam gegenüber dem in ihm aufgestiegenen Verdacht, es sei in Thess. mit untergeschobenen Briefen gearbeitet worden. *ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ* läßt nicht die Einschränkung zu: „die ich euch schreiben werde". Auch in I wird 5 (26 —) 28 so geschrieben gewesen sein, und außer I Kor 16 21. Kol 4 18 wird man sich auch II Kor 13 (12 —) 13. Gal 6 11 — 18. Phl 4 (21 —) 23 als von Paulus geschrieben vorstellen müssen. Wenn Paulus hier betont *οὕτως γράφω*, so liegt darin nicht, daß die Leser seine Handschrift noch nicht kannten, sondern nur, daß Paulus das Bedürfnis fühlt, eigens darauf hinzuweisen. Von Monokondylen, d. h. kunstvoll in einem Zug zu schreibenden verschlungenen Buchstaben, an welche übelangebrachte Gelehrsamkeit des 18. Jahrhunderts dachte, kann keine Rede sein; Gal 6 11 weist im Gegenteil auf eine ungeschickte Handschrift. Als eigenhändig geschrieben denken viele nur den Schluß-Segenswunsch 18 (zuletzt Wohlenb.); aber 17 ist sicher eigenhändig geschrieben; wahrscheinlich ist sogar schon 16 unter dem *ἀσπασμός* gemeint (Schmiedel).

---

1. *κύριος* in dieser Formel nur hier, ist in G L 48 115 122 219 zu *θεός* umgeändert, nach I 5 23. Röm 15 33. 16 20.

2. *πάντων* < boh-codd.

3. Ähnlich in einem Brief des Pompejus, von dem Cicero ad Attic. VIII 1 1 spricht: in extremo ipsius manu.

4. Aus *ἐστίν*, nicht *ἔσεται* muß man schließen, daß P. nicht diesmal zuerst die eigne Unterschrift gab (Laurent 5); von vielen früheren Briefen ist darum noch nicht zu reden.

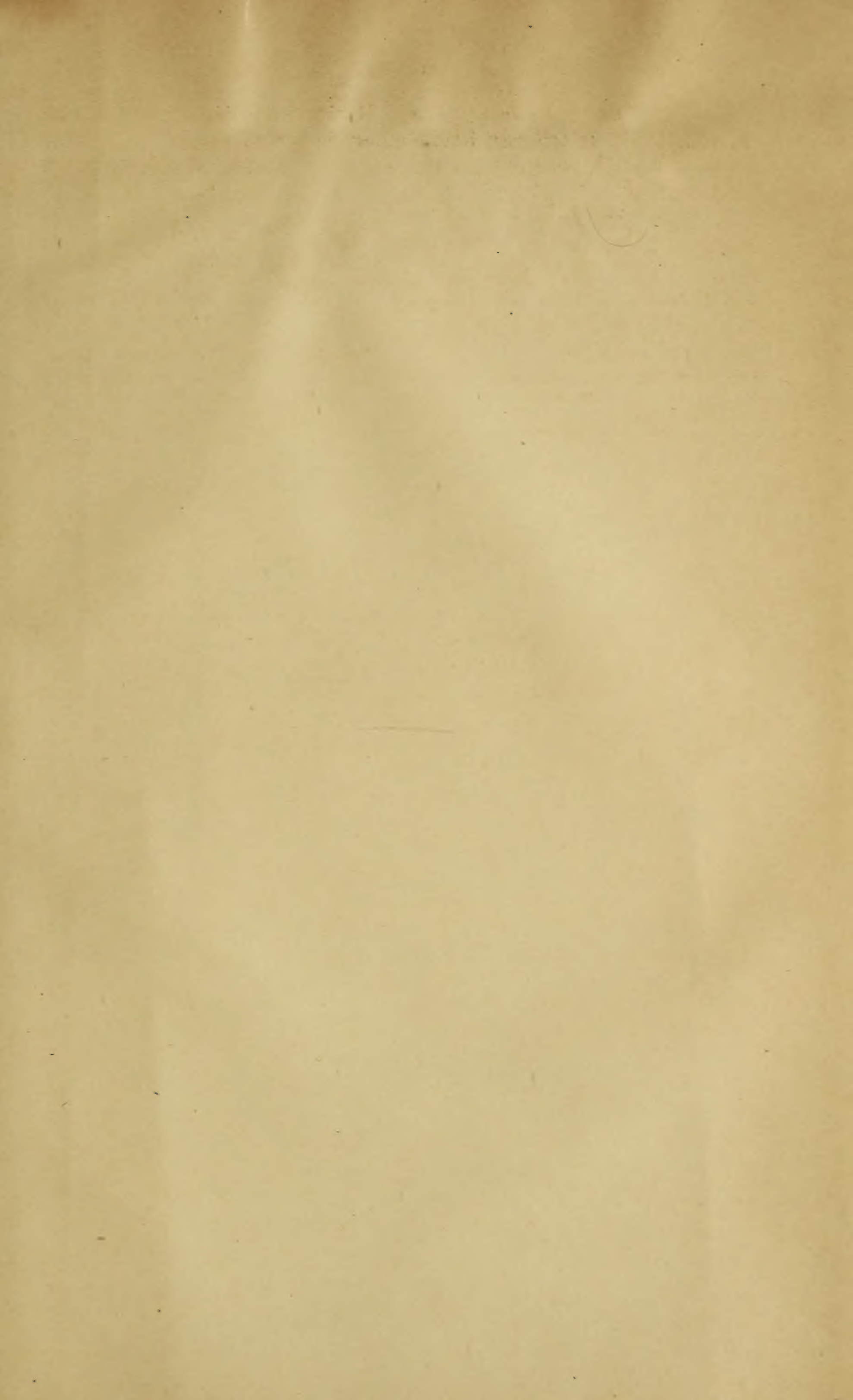
3 18 Den Schluß macht der übliche Gruß[1], von I 5 28 (I Kor 16 23. Röm 16 20. Kol 4 18) nur durch den Zusatz *πάντων* abweichend (vgl. I Kor 16 24. II Kor 13 13); das entspricht wie 3 16 dem vollen Tonfall, der diesen ganzen Brief durchzieht.

Über die **Unterschrift**[2] s. zu I 5 28.

---

1. *τοῦ κυρίου ἡμῶν* < peš, *ἡμῶν* < G. – Am Schluß fügen alle außer ℵ*B 17 44 67** 116 Ambrst. vg^codd sah boh^codd *ἀμήν* bei.

2. Zu dem einfachen *πρὸς Θεσσαλονικεῖς β'* (ℵB* 17 sah), das in L al zu *τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου πρὸς Θεσσαλονικεῖς* (*ἐπιστολὴ*) *δευτέρα* erweitert ist, fügen DE *ἐπληρώθη*, GF *ἐτελέσθη* = latt. explicit bei. Ferner haben AB^c KLP 302 474 . . ς *ἐγράφη ἀπὸ Ἀθηνῶν* (*ἀπὸ Ῥώμης* Synops. Ps.-Athan. 6 44 71 91 128 303 Oikum., *ἀπὸ Λαοδικείας τῆς Πισιδίας* peš boh-cod K); dazu *ὑπὸ Π. καὶ Σιλου. καὶ Τιμοθ.* 474, *διὰ Σιλ. καὶ Τιμ.* 138 boh, *διὰ Τυχικοῦ* peš, per Tychicum et Tim. discipulos boh-cod K, per Titum et Onesimum lat.; – *στίχοι ρς'* [106] KLP 302. 303 plur., *ρις'* [116] 93, *ρπ'* [180] ℵ**, *ρπε'* [185] boh; *κεφφ ς'* 220 al., *κεφφ γ'* boh.




Duke University Libraries
D01339489.


D01339489.
DUKE-LSC